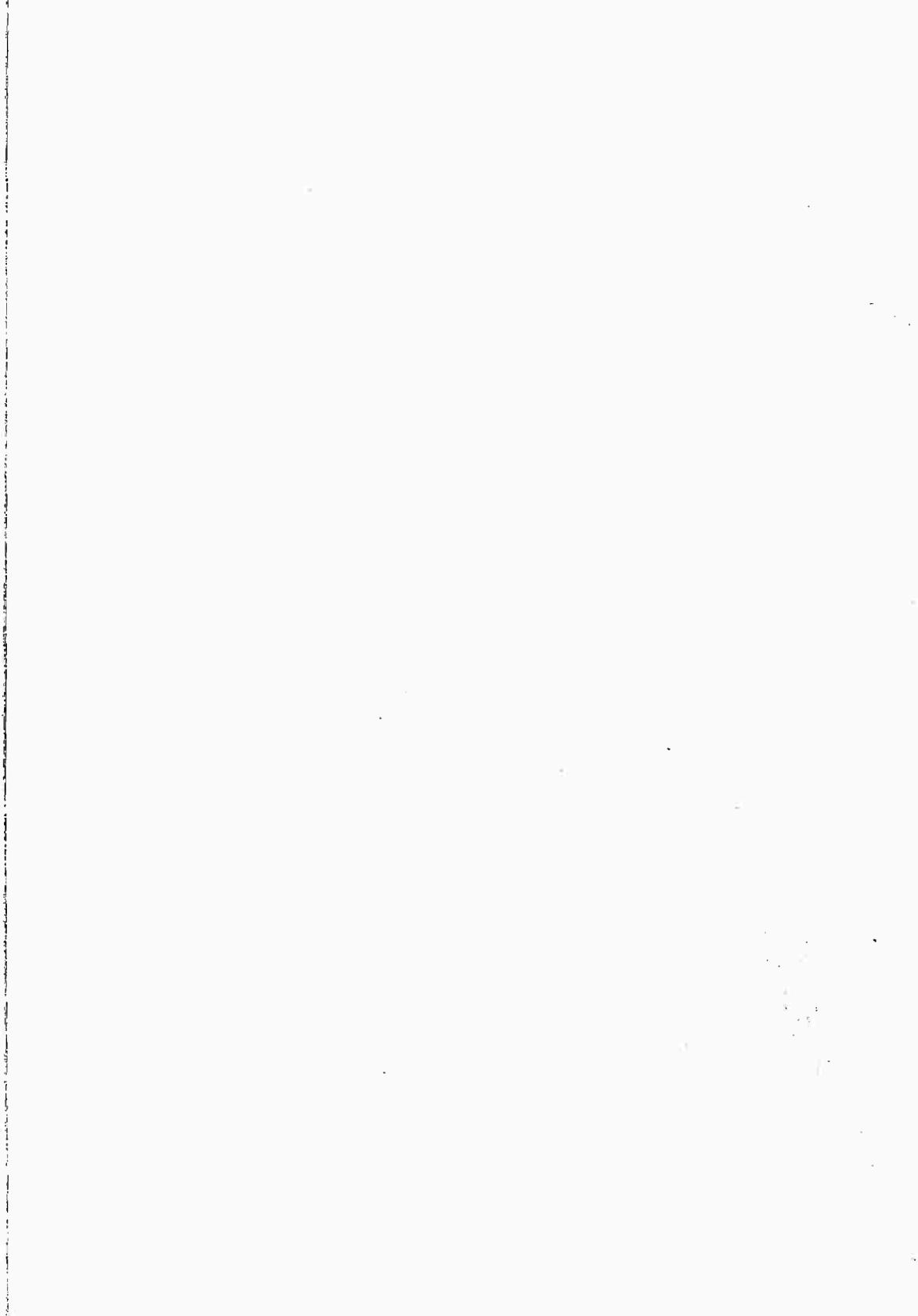


الكتاب الثاني  
حب ابن الفارض وأطواره



## تمهيد

### الحب الإلهي قبل ابن الفارض

١ - احتفظ تاريخ الآداب العربية الإسلامية بألوان أربعة للغزل امتاز كل منها بطابع خاص بطبعه ومثل أعلى يطمح إلى تحقيقه :

(١) غزل العذريين وهم الذين كانوا يرتلون في شعرهم أنشودة الحب العفيف ، ومنه شعر مجنون ليلى وجميل بثينة ، وكثير عزة .

(٢) غزل الإباحيين أوالمحققين كما يسميهم أستاذنا الجليل الدكتور طه حسين<sup>(١)</sup> ، وهم الذين كانوا يصورون في شعرهم الحب المادى ، ويصفون لذاته العملية ، وزعيمهم عمر بن أبى ربيعة .

(٣) الغزل العادى الذى ليس فى حقيقة الأمر إلا استمراراً لغزل الجاهليين المأوف<sup>(٢)</sup> .

(٤) غزل الصوفية الذين اتخذوا من الشعر أداة يستعينون بها على بث حبهم للذات الإلهية ، ووصف أحوالهم ومقاماتهم فى طريق هذا الحب ، وزعيمهم عمر بن الفارض الذى يعد شعره فى الحب الإلهى أرقى وأسمى ما وصل إليه الغزل الصوفى العربى من دقة الوصف ، ورقة الشعور ، وخفة الروح . والذى يعنينا من هذه الألوان الأربعة للغزل هو من غير شك غزل الصوفية ، الذى يحسن أن نلم به هنا لإمامة يسيرة تمهيداً لدراسة حب ابن الفارض وأطواره ومعرفة هل كان هذا الحب إلهياً أوغير إلهى .

٢ - يظهرنا تاريخ التصوف الإسلامى على أن الحياة الروحية فى الإسلام ، كانت فى أول عهدها بالظهور عبارة عن هذا الزهد الذى أخذ يقوى ويشدد سلطانه على نفوس الزهاد والعباد: فى الفترة التى تقع بين سنتى ٥٤٠ و٥١١ ،

(١) حديث الأربعاء ج ٢ ص ٣٦ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

ازداد عدد الزهاد الذين انشروا في البصرة والكوفة والمدينة، وحدثنا عنهم كتب الطبقات، وصورنا لنا ما كانوا يأخذون به أنفسهم من مجاهدات ورياضات قوامها الزهد والتقشف والورع. ولو أردنا أن نميز هذا الطور من أطوار التصوف الإسلامي بميزة خاصة، لرأينا أن أخص ما كان يمتاز به زهد الزهاد، وعبادة العباد فيه، أنهم كانوا يصدرون عن الخوف من النار والطمع في الجنة، وعبارة أخرى أنهم كانوا يعبدون الله عبادة مشوبة بغرض يسعون إليه من وراء هذه العبادة وهو أن يثيبهم الله بإدخالهم الجنة التي أعدها لعباده المتقين.

ولعل أظهر الشخصيات التي ظهرت في هذه الفترة ومثلت روح العصر تمثيلاً واضحاً قوياً، هي شخصية الحسن البصري (٢١ - ٨١٠هـ) : فقد كان الحسن البصري زاهداً في هذه الحياة الدنيا، مزدرياً لها، وكان يعبر عن زهده بالحنن الدائم الذي يعد في رأيه خير ما ينمو به العمل الصالح. هذا فيما بينه وبين نفسه، أما فيما بينه وبين الله فقد كان الحسن مخوفاً إلى أبعد حدود الخوف الذي يرى أنه ليس ثمة شيء خير منه ينمى التقوى<sup>(١)</sup>. وليس أدل على إسراف الحسن في الخوف، وإذعانه له، من قول الشعرائي عنه : « كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تحلق إلا له »<sup>(٢)</sup>.

٣ - وبينما كانت حياة الزهاد في القرن الأول للهجرة، وفي شطر من القرن الثاني، على ما كانت عليه حياة الحسن من زهد قوامه الخوف من عذاب النار، والشوق إلى ثواب الجنة. إذا بالحياة الصوفية ترقى رويداً رويداً، فتتجه وجهة أخرى لا يدفعها إليها خوف من عقاب. أو طمع في ثواب؛ إنما الذي يدفعها هو حب الله حباً لا يقصد به إلا مطالعة وجهه الكريم، والاستمتاع بجماله الأزلي. وأغلب الظن أن أول من أخرج التصوف عن تأثيره بعامل الخوف، وأخضعه لعامل الحب، هي هذه الزاهدة العابدة العاشقة : رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥ هـ والتي يقول عنها الأستاذ ما سينيون، إنها تركت في الإسلام أريجاً

(١) Massignon: Lexique Technique de la Mystique Musulmane, 7. 169.

(٢) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٣١ - ٣٢.

من الولاية لن يتبخر ، وإنما استعملت في غير تردد لفظة الحب في العشق الإلهي معتمدة على ما ورد في القرآن<sup>(١)</sup>. وإنما إن كنا نرى غير رابعة من زهاد عصرها وعباده قد تعنى « الحب » أو « العشق » ، فإن أحداً من هؤلاء الزهاد أو العباد لم يسبق رابعة إلى استعمال لفظة « الحب » استعمالاً صريحاً ، وتوجيهه إلى الله توجيهاً قوياً ، وربطه بالكشف هذا الربط الذي تظهرنا عليه آياتها المشهورة التي تقول فيها :

أحبك حين : حب الهوى      وحباً لأنك أهل لذاكا  
فأما الذي هو حب الهوى      فشغلي بذكرك عن سواكا  
وأما الذي أنت أهل له      فكشفك لي الحجب حتى أراكا  
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي      ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

فأنت ترى من هذه الأبيات أن رابعة تناولت فيها الحب الإلهي بشكل صريح . وأنها قسمت هذا الحب إلى قسمين : حب الهوى ، وهو عبارة عن شغلها بذكر الله عن سواه ؛ وحب الله لذاته ، وهو هذا الحب الذي تطالع فيه جمال الربوبية ؛ وأن أعلى الحبين وأرقاهما هو من غير شك حب الله الذي تجرد عن الهوى ، وقصد به إلى مشاهدته ، واجتلاء طلعه . وهذا الحب الثاني المجرد عن الهوى ، المنزه عن الغرض . هو من غير شك ما كانت تؤثره رابعة على غيره . كما يدلنا على ذلك قولها في إحدى مناجياتها : « إلهي إذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقني بنار جهنم ؛ وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فاجرمنيها ؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزل » ؛ وقصتها مع سفيان الثوري ، وقد سألتها ما حقيقة إيمانها ، فأجابته بقولها :

(١) Massigooon: Lexique Technique de la Mystique Musulmane, p. 193-194.

ورد في القرآن الكريم (سورة المائدة - آية ٥٣) : « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ، أذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين ، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم » .

« ما عبدته خوفاً ، ناره ، ولا حباً بلحنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه » . وسرى عند تحليلنا لحب ابن الفارض ، وتقسيمه إلى أطوار ثلاثة ، كيف كان الشاعر متأثراً بمذهب رابعة إلى الحد الذي يمكن اعتباره معه تلميذاً لها في الحب الذي لا يوجهه خوف من نار أو طمع في جنة ؛ بل إن غرضه الأسمى هو الظفر بنظرة من وجه المحبوبة الحقيقية كما تظهرنا على ذلك قصة احتضاره ، وتمثل الجنة له <sup>(١)</sup> .

ولو استطردينا في ذكر تاريخ لفظة « الحب » أو « المحبة » واستعمالها في التصوف الإسلامي لرأينا أن رابعة كانت صاحبة الفضل كل الفضل على من جاء بعدها من صوفية المسلمين الذين اصطنعوا لفظة « الحب » في غير ما تردد أو إبهام . ولو نظرنا فضلاً عن هذا إلى أقوال بعض الصوفية الذين عاصروا رابعة . أوسبقوها ، لتبيننا مقدار الأثر الذي تركته هذه المرأة في الحياة الروحية الإسلامية ، ولعرفنا قيمة هذا التوجيه الجديد الذي وجهته لها : فنحن نلاحظ مثلاً أن مالك بن دينار المتوفى سنة ١٣١ هـ ، لم يكن يستعمل في أقواله لفظة « الحب » فيما يتعلق بالله ، ولكنه كان يستعمل بدلها لفظة « الشوق » . ونلاحظ أيضاً أن عبد الواحد ابن زيد المتوفى سنق ١٧٧ هـ ، كان يؤثر لفظة « العشق » على لفظة « المحبة » التي رفضها لأنها في رأيه أثر من الآثار اليهودية والمسيحية <sup>(٢)</sup> . ومع أن عبد الواحد بن زيد كان من الفقهاء ، إلا أنه خالفهم باستعماله لفظة « العشق » ، للدلالة على الحب الإلهي ، وهذا غير جائز في حق الله لأن العشق هو - كما قال أبو علي الدقاق - مجاوزة الحد في المحبة ، والحق سبحانه لا يوصف بأنه يجاوز الحد ، فلا يوصف بالعشق ؛ ولا يقال أيضاً إن عبداً جاوز الحد في محبته لله تعالى <sup>(٣)</sup> . ومهما يكن من رأى الفقهاء في العشق ، ومنافاته للذات الإلهية ، فقد فضله عبد الواحد بن زيد على المحبة في القرن الثاني للهجرة ،

(١) انظر ص ٧٧ من هذا البحث .

(٢)

Lexique Tech. de la Myst. Musul. p. 174.

(٣) الرسالة القشيرية ص ١٤٥ .

كما أن صوفيًا من صوفية القرن الثالث ، هو أبو الحسين النورى المتوفى سنة ٢٩٥ هـ رأى أن العشق ليس بأكثر من المحبة<sup>(١)</sup>.

وما زالت لفظة « الحب » مخفية من معجم الاصطلاحات الصوفية ، حتى كانت رابعة ، وكات أقوالها المنظومة والمثورة ، ففتحت بها هذا الفتح الجليل . وأضافت إلى المعجم الصوقى لفظة لاكتيرها من الألقاظ التي تستعمل دون أن يكون لاستعمالها أثر في توجيه العواطف والأفكار ، ولكنها لفظة غيرت وجه الحياة الصوفية ، ووجهتها وجهة جديدة ، ودفعها إلى تحقيق غاية سامية جليلة، لاصلة بينها وبين الخوف من العقاب ، أو الأمل في الثواب .

٤ - أخذت لفظة « الحب » تشيع في أقوال الزهاد والعباد الذين عاشوا بعد رابعة : فهذا هو معروف الكرخى المتوفى سنة ٢٠٠ أو ٢٠١ هـ ، تبين لنا أقواله على قلبها وقصرها ، أنه قبل اللفظتين اللتين كانت تدور حولهما المناقشات في مدرسة بغداد وهما الطمأنينة ( = المعرفة ) والمحبة . وهذا أيضاً هو الجنيد المتوفى سنة ٢٩٧ هـ ، قد استعمل لفظة المحبة ، وقال فيها كلاماً يعده صوفية وقتها . خير ما قيل في تحديدها . وفضلاً عن هذا كله فإننا نلاحظ أن عناية الصوفية بمسألة المحبة ودراستهم لها بلغت شأواً بعيداً في القرن الثالث للهجرة ، حتى إن أحدهم وهو المحاسبى المتوفى سنة ٢٤٣ هـ ، وضع فيها فصلاً خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة ، تحدث فيه عن أصل حب العبد للرب ، وأن هذا الحب منة إلهية ، أودع الله بذرتها في قلوب محبيه ، كما تحدث عن اتحاد المحب بالمحروب ، وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد . وكان ذوالنون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ، من صوفية القرن الثالث الذين استعملوا في غير تردد لفظة الحب ، كما كان أول من فصل مسألة المعرفة<sup>(٢)</sup> . ولدينا من رجال المدرسة الخراسانية في ذلك القرن يحيى بن معاذ الرازى المتوفى سنة ٢٥٨ هـ ، نراه يستعمل لفظة الحب استعمالاً صريحاً ، ويقول عنه الأستاذ ماسينيون إنه أول

من أعلن حبه لله في شعر صريح الأسلوب<sup>(١)</sup> .

وهكذا شاعت لفظة الحب أو المحبة في أقوال الصوفية ورسائلهم إبان القرن الثالث للهجرة شيوعاً أخذ شكله الجذاب القوي في الحلاج المتوفى سنة ٥٣٠٩هـ ، والذي ترك في مسألة المحبة ، وما يتصل بها ثروة خصبة استغلها الصوفية في العصور التي جاءت بعده استغلالاً قوياً . خلف الحلاج آثاراً كثيرة في المحبة ، بعضها منظوم وبعضها منثور ، وكلها واضح صريح في دلالاته على أن الرجل قصد بها إلى حب الله ، ووصف ما أحسّه فيه من الأحوال والمواجيد ، وما انتهى إليه فيه من الاتحاد حيناً والحلول حيناً آخر .

٥- وعلى هذا النحو من الذيوع والانتشار أخذت مسألة المحبة تحتل من نفوس الصوفية ومؤلفاتهم المحل الأرفع ، فعدّها بعضهم من المقامات ، وعدّها بعضهم الآخر من الأحوال ، وأفردوا لها من هذه الكتب فصولا خاصة يخللونها فيها ويحددونها ، ويكشفون عن وجه الحق فيها تارة بكلام منظوم ، وتارة بكلام منثور . وإن نظرة إلى « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاياذى المتوفى سنة ٣٨٠هـ و « قوت القلوب » لأبي طالب المكي المتوفى سنة ٣٨٦هـ و « كشف المحجوب » للهجویری المتوفى سنة ٤٥٦هـ أو ٤٦٤هـ ، و « الرسالة » للقسري المتوفى سنة ٤٦٥هـ ، و « إحياء علوم الدين » للغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ ، و « محاسن المجالس » لابن العريف المتوفى سنة ٥٣٦هـ - تكفي لأن نقف من خلالها على مقدار عناية المؤلفين الصوفيين بهذه المسألة ، ومحاولتهم إثبات ما دار حولها من آراء ، وما قيل فيها من أقوال كانت بمثابة المواد الأولية التي اعتمد عليها الشعراء الصوفيون المتأخرون في نظم أشعارهم في الحب الإلهي .

٦- وعن هذا الحب صدرت طائفة قيمة من الشعر الغزلي الذي استعان به أصحابه على الإعراب عما تتأثر به نفوسهم من المواجيد ، وما يتعاقب على هذه النفوس من الأحوال . وليس من شك في أن ما يدخل من هذا الشعر في باب الغزل الإلهي ، لم يقصد به أصحابه الجمال الفني لذاته ، ولا الصناعات الشعرية من حيث هي ،

(١) المرجع نفسه ص ٢٣٨ .

ولأنما هو ضرب من التعبير وحلته أكثر ملاءمة لحقائقهم ، وتصوير ما تكنه سرائرهم من ناحية ، ورأوا أنه أقدر على التأثير في السامع تأثيراً قوياً ، وأدعى إلى إلهاجة العاطفة ، وإثارة الشعور من ناحية أخرى . وإنك لتراهم قد عمدوا في هذا الشعر إلى الحب وما يتصل به من ذكر أسماء المعشوقات ، والوصل والهجر ، والقرب والبعد ، وإلى الخمر وما يتصل بها من حان وألحان ، وكأس وندمان ، وغير ذلك من الأشياء التي توجد عادة في الشعر الغرامي والخمري ، الذي يعبر به عن عاطفة إنسانية نحو معشوقة آدمية ، وعن حالة نفسية هي السكر الناشئ من تناول الخمر المستخرجة من الكرم ، ومن هنا صعب التمييز بين الشعر الغزلي والخمري العادي ، وبين الشعر الصوفي ؛ ومن هنا أيضاً ترى فريقاً من الأوربيين قد ذهب إلى اتهام الصوفية بالتهاك على الشهوات الحسية ، واللذات العملية ، كما زعم كليمان هوار ، من أن ابن الفارض كان شاعراً خمرياً ، أحب الخمر المعصورة من الكرم حباً عنيفاً<sup>(١)</sup> ، وناهيك بما ترتب على اصطناع شعراء الصوفية ألفاظ الغزلين والخمريين من اتهام رجال الدين لهم بالفسق والإباحة ، ورميهم إياهم بالكفر أو الزندقة ؛ وناهيك أيضاً بما يظنه العامة من أن ألفاظ الحب وعباراته ، وأوصاف الخمر والتغنى بها ، ليس أشياء أخرى غير ما يدل عليه ظاهرها : فإما أنها رموز وإشارات ، أو كنايات وتلويحات ، لها من المعاني العميقة ما يجعل عن فهم من ليس من أصحاب الأذواق الروحية والأحوال الصوفية ، فذلك مالا يقبله العامة ، ولا تديخه عقولهم ، ولا تطمئن إليه نفوسهم . وحسبنا أن نشير هنا إلى ما وجه إلى ابن عربي من طعن رجال الدين ، وما علق بنفوس العامة من سوء ظن به ، وسوء فهم شعره الغزلي الذي يصور به حبه الإلهي في ديوانه « ترجمان الأشواق » : فقد كان كل أولئك حافزاً لهذا الصوفي الكبير إلى أن يضع بنفسه شرحاً لهذا الديوان ، يبين فيه مراميه ، ويوضح ماخى على العامة من معانيه .

٧ - وقد يتساءل البعض : لِمَ لم يعبر الصوفية عن حبه الإلهي في ألفاظ

(١) انظر ص ١٠٧ من هذا البحث .

صريحة ، وعبارات واضحة ، بيّنة التوجيه ، بدلا من اصطناع هذا الأسلوب الرمزي الذي يولد كثيراً من الخلط والاضطراب ، ويؤدي إلى إلقاء كثير من الشبه على من يتأثر هذا الأسلوب ؟ ويجيب الصوفية أنفسهم عن هذا السؤال بما يفيد أنهم يؤثرون الإشارة على العبارة ، ويعملون إلى التلميح دون التصريح ، سراً لحقائقهم ، وكما لأسرارهم ، وغيره على هذه الحقائق والأسرار من أن تشيع في غير أهلها ، أو تتكشف لمن ليس أهلها ؛ وما هوذا القشيري يعجل لإثارة الصوفية هذا اللون من الأسلوب فيقول : « إن لكل طائفة من العلماء ألفاظاً يستعملونها - اقتصروا بها عن سواهم ، وتواطئوا عليها لأغراض لهم فيها ، من تقريب الفهم على المخاطبين بها ، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها . وهذه الطائفة ( يعني الصوفية ) يستعملون ألفاظاً فيما بينهم ، فصلوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والإخفاء والستر على من باينهم في طريقهم ، لتكون معاني ألفاظهم مستهمة على الأجانب ، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها . إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف ، أو مجاوبة بضرب تصرف ، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم ، واستخلص لحقائقها أسرار قوم » <sup>(١)</sup> . فإذا أضفنا إلى ما يذكره القشيري هنا ، أن الصوفية فيما يصابون إليه من المقامات ، وما يصلون عنه من الأحوال ، إنما يتخذون سبيلهم من التوق لامن العقل ؛ وإذا عرفنا أن أخص خصائص الذوق الصوفي هي الصبغة الشخصية أو الذاتية ، بمعنى أن ما ينكشف لصاحب الذوق في ذوقه ، لا يمكن أن ينكشف إلا لمن كابد حاله ، وشرب من كأسه - إذا عرفنا هذا كله ، انهمينا إلى تعليل هذا الخفاء الذي يسود أكثر الآثار الصوفية ، تعليلاً يلائم طبيعة الأشياء ، وطبيعة الأغراض التي يرمى إليها الصوفية .

وبين أيدينا ديوان ابن الفارض ، وهو ما هو من تغني الحب والجمال والخمر ، ومن ذكر أسماء المعشوقات ، وما يتصل بهذا كله من ألفاظ العذريين والمحققين من الغزليين والخمريين سواء بسواء . ونريد هنا أن نتناول حب هذا الشاعر

(١) الرسالة القشيرية ص ٣١ .

بالتحليل والتعليل ؛ فتتعرف عناصره ، ونرده إلى أصله في النفس الإنسانية ،  
ونتين أطواره المختلفة التي تعاقبت على حياة الرجل الروحية ، وذلك على وجه  
يمكننا في النهاية من أن ننتهي إلى رأى في هذا الحب ، وهل هو حب إنسانى ،  
وغزل خمري مادي ، أو هو حب إلهى ، وتغن بأوصاف الخمر الروحية التي كنى  
بها الشاعر عن الحب الإلهى أو المعرفة الإلهية ، على نحو ما سنبينه في مواضعه  
من هذا الكتاب .

## الفصل الأول

### بين الحب الإنساني والحب الإلهي

من أى أنواع الغزل كان شعر ابن الفارض ؟ - أسلوب ابن الفارض فى الغزل - التلويع -  
أحب إنسانى أم حب إلهى ؟ -- هل أحب ابن الفارض حباً إنسانياً ؟ - غزل ذو وجهين -  
غزل إلهى خالص - الجمال المطلق موضوع هذا الغزل - خصائص هذا الغزل - حب الله  
لأن يعرف : موضوعه وخصائصه - مدح الرسول وحب الحقيقة المحمدية .

١ - لعل أول ما يواجه الباحث عن حقيقة حب ابن الفارض وطبيعته ،  
هو هذه الأسئلة : من أى أنواع الغزل يمكن أن يكون شعر ابن الفارض ؟ أهو  
غزل من نوع غزل العذريين الذين كانوا يتغنون الحب العفيف ؟ أم هو كغزل  
المحققين من الإباحيين والحسين والحمريين ؟ أم هو كغزل الجاهليين الذين  
كانوا يستهلون قصائدهم بطائفة من الأبيات يتغنون فيها حب هذه أو تلك من  
نساءهم ؟ أم هو غزل إلهى من قبيل غزل رابعة العدوية وغيرها من الصوفية ،  
عمد فيه صاحبه إلى معجم العذريين والإباحيين والحمريين ، فاستقى منه ألفاظه  
وعباراته ، واتخذ منها إشارات وكنائيات يرمى من ورثها إلى حقيقة أدق ،  
ومعنى أعمق مما يدل عليه ظاهرها ؟ . . . ولكنى نجيب عن هذه الأسئلة إجابة  
تضع حب شاعرنا فى موضعه اللائق به من أنواع الغزل المختلفة ، وتلائم طبيعة  
الحياة الإنسانية بصفة عامة ، وطبيعة الحياة التى كان يحياها ابن الفارض  
نفسه بصفة خاصة ، لا بد من أن نقف وقفة عند أسلوب الشاعر فى الغزل ،  
وما يصطنعه فى هذا الغزل من ألفاظ وعبارات ، وما عسى أن يكون من هذه  
الألفاظ والعبارات ، إشارات وكنائيات ، يعربها صاحبها عن حبه تعبيراً رمزياً ؛  
ولا بدلنا أيضاً من أن نذهب فى حل المسألة إلى افتراض بعض الفروض ، فلعل  
فى ذلك ما يعيننا على فهم الحياة الروحية لابن الفارض ، وعلى تفسير حبه  
تفسيراً يلائم طبيعة هذه الحياة الروحية من ناحية ، ولا يتنافى مع ما عرفناه من  
سيرة الرجل فى أطوار حياته المختلفة من ناحية أخرى .

٢ - ويلاحظ المتأمل في ديوان ابن الفارض ، أن هذا الديوان يكاد يكون كله تصويراً لعاطفة واحدة هي عاطفة الحب التي عبر عنها الشاعر فاستعمل طائفة كثيرة من ألفاظ الغزلين والخمريين ، ووجهها هذه الوجة التي تخفى وتغض في بعض القصائد ، وتظهر وتتضح في بعضها الآخر : فالحب والعشق والهوى والغرام والهيام والصبابة ، والشوق والاشتياق والجوى ، والقرب والبعد ، والوصل والصد ، كل أولئك وكثير غيره ألفاظ شاعت في ديوان ابن الفارض وتكاد تفيض بها كل قصائده . وإنه ليستعمل هذه الألفاظ على أن بعضها مرادف لبعض حيناً ، وعلى أن في بعضها معنى يزيد على ما في بعضها الآخر حيناً آخر ، كما يدل على ذلك قوله في « الثانية الكبرى » :

وجاوزت حد العشق فالحب كالقلى      وعن شأومعراج اتحادى رحلتى ٢٩٥  
فطب بالهوى نفساً فقدسدت أنفوس الع      باد من العباد فى كل أمة ٢٩٦

وقوله في « اللامية » :

هو الحب فاسلم بالحشاما الهوى سهل      فما اختاره مضنى به وله عقل

وقوله في « الثانية الكبرى » أيضاً :

وما بين شوق واشتياق فنتيت فى      تول يحظر أو تجل بحضرة ٣٢

وابن الفارض يذكر ويخاطب من يحب تارة بضمير المفرد المذكر أو المؤنث ، وتارة أخرى بضمير جمع المذكر أو المؤنث المخاطب أو الغائب . وهو حين يذكر محبوبته تراه يسميها مرة ليلي ، ومرة أخرى سلمى ، وتارة مى ، وتارة أخرى سعاد ، إلى غير ذلك من أسماء النساء اللاتى أحبهن شعراء العرب ، وتغنوا حينه فى شعرهم . وهو حين يكنى عن محبوبه أو محبوبته ، تراه يعمد إلى ألوان مختلفة من الكنايات : فيخاطب محبوبه بقوله : « سائق الأظعان » ، ويتحدث عنه فيشبهه بالرشا والظبي والمهاة ، وبالراى الذى يرى الحشا بهم لحاظه . . . إلى غير ذلك من الكنايات والتشبيهات والمجازات التى حفل بها شعر شاعرنا .

وفوق هذا كله ، فإن ابن الفارض يتغنى الخمر فى بعض أبيات من تائيته

الكبرى وتائيته الصغرى وغيرهما من قصائده القصار . وأنه ليفرد لهذه الخمر قصيدة برمتها ، يقدم فيها أوصافها ويصف آثارها في نفوس الذين يقبلون عليها ، ويسكرون بها . وهو هنا يستعمل في صراحة كل ما يتصل بالخمر من حان ودن وكأس وقدمح ، وسكر ونشوة ، وألحان وندمان ، إلى غير ذلك من الأشياء التي يتردد ذكرها عادة في شعر الخمريين من القدماء والمحدثين .

وهنا نتساءل : ما شأن هذه الألفاظ التي يعبر بها ابن الفارض عن حبه ، وعن خمره ، وهذه الأسماء التي يسمى بها محبوبه أو محبوبته ؟ هل يعبر بها عن حب إنساني ، ويصف فيها خمرأ مادية ، أو أنه يتخذ من هذا كله رموزاً وكتابات يشير بها إلى حب إلهي ، وإلى خمر روحية ؟ . . الحق أن حل هذه المشكلة يحتاج إلى معرفة الحياة العاطفية لابن الفارض ، ودراسة أطوارها المختلفة ، وتحليل شعوره تحليلاً نفسياً وتاريخياً معاً ، ومحاولة الملاءمة بين هذا كله وبين شعره ، وما يصطنعه في هذا الشعر من أسلوب التصريح والعبارة ، أو أسلوب التلويح والإشارة . وليس من شك في أن ابن الفارض بحكم حياته الصوفية التي كان يحياها مذ بدأ سياحته بوادي المستضعفين بالمقطم ، حتى وافته منيته ، لا بد أن يكون مثله كمثل كثير من الصوفية فيما يستعملون من رمز ، وما يؤثر من كناية أو إشارة يعمدون فيها إلى إخفاء أسرارهم ، وستر حقائقهم عن ليس من طريقهم ، ولا أهلاً للوقوف على حقيقة المعاني التي تنطوي عليها ألفاظهم . وليس من شك أيضاً في أن ابن الفارض كان قبل التجريد والسياحة إنساناً كغيره من الناس يخضع لما يخضعون له من مطالب الحس ورغبات النفس ، ويتأثر بما يتأثرون به من جمال يتجلى في مختلف الصور الإنسانية والحيوانية والجمادية . وإذن فليس ما يمنع من أن يكون شاعرنا قد أحب حباً إنسانياً في أول عهده ، ثم أقبل بعد ذلك على الله ، ووجد عزمه في حبه له ، وإعراضه عن سواه ، فكان لكل من الحبين صداه في شعره ، حتى ليخيل لنا ، ونحن نقرأ بعض أبياته ، إننا إزاء غزل من هذا اللون الذي كان يصدر عن العذريين ، أو ذلك الذي كان يتغناه الإباحيون المحققون . وليس ما يمنع فوق هذا كله من أن يكون الشاعر قد عبر عن حبه الإلهي في لغة الغزل الإنساني متأثراً في ذلك طريقة

الصوفية في الرمز والإلغاز؛ ومن ثم اختلط الحبان ، وتشابه الغزلان ، وأصبحنا في أكثر الأحيان حيارى لا ندرى ، حين نقرأ بعض قصائد شاعرنا ، هل نحن حيال شعر يتغنى فيه صاحبه حب ليلي أو سلمى أو سعاد حقيقة ، أو أن كل هذه الأسماء وما يوجه إلى صاحباتها ، من حديث الحب والإقبال ، والود والوصال ، والهجر والصد ، وغير ذلك ، ليس إلا لوناً من ألوان التعبير الرمزي الذي آثره الشاعر غيرة على محبوبته الحقيقية ، وصيانة لأسرار محبته الإلهية من أن تنكشف لغير أهلها ، أو يقف عليها من ليس مستعداً لها ، ولا خليقاً بها .

٣- ويكاد هذا الخلط بين الحبين الإلهي والإنساني ، يكون حظاً شائعاً

بين قصائد ابن الفارض كلها ، لا يستثنى من ذلك غير قصيدتيه « الثانية الكبرى » و« الحميرية » ، فهما - كما سبقت الإشارة في الفصل الثالث من الكتاب الأول - قصيدتان صوفيتان ، لاشك في أن الحب الذي تصوران ، حب إلهي خالص . وإذا صادفنا فيهما أبياتاً يمكن أن تفهم على أنها غزل إنساني أو خمري ، فن اليسير أن نؤول هذه الأبيات تأويلاً صوفياً ، ونوجهها توجيهاً إلهياً ، لا سيما أن أسلوب الرمز والإيماء واضح هنا ، وكثرة القرائن ومقتضيات الأحوال ، تعين على فهم هاتين القصيدتين فهماً صوفياً ؛ وتفسير الحب الذي يهتف به الشاعر فيهما على أنه حب إلهي لا شبهة فيه ولا غبار عليه .

ومهما يكن من فهم حب ابن الفارض في بعض قصائده على وجهين ، أحدهما إنساني ، والآخر إلهي ، فإن شراحه ، وهم الذين ذاقو ذوقه ، ونهلوا من موره ، قد ذهبوا إلى أن كل ما يذكر في ديوانه من محبوب أو محبوبة ، ومن صور وتعينات مختلفة ، سواء ما كان منها رياضاً ، أو زهراً ، أو شجراً ، أو طيراً ، إنما يقصد به الحقيقة الإلهية من حيث تعيناتها ، لا هذه التعينات ذاتها . وهؤلاء الشراح الذين يذهبون هذا المذهب ، وفي مقدمتهم عبد الغني النابلسي ، إنما يفعلون بشعر ابن الفارض ، ما فعله ابن عربي بشعره هو ، من تأويل الألفاظ تأويلاً رمزياً يخرجها عن ظاهرها إلى ما هو أبعد من هذا الظاهر : فقد نظم ابن عربي طائفة من القصائد تغنى فيها الحب الإلهي مصطنعاً أسلوب الإشارة ، وشرح بنفسه هذه القصائد ، وأظهرنا من خلال هذا الشرح على أنه إنما يجري

على طريقة الصوفية في الكناية والإيماء وضمن هذا كله كتابه المسمى « ذخائر الأعلام » ، شرح ترجمان الأشواق « الذي يقول في مقدمته ما نصه : « . . . فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكنى ، وكل دار أُنديها فدارها أعنى ؛ ولم أزل في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية ، والتنزلات الروحانية ، والمناسبات العلوية ، جرياً على طريقتنا المثلى ، فإن الآخرة خير لنا من الأولى .. والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية ، والهمم العلية ، المتعلقة بالأمور الساوية . . . وجعلت العبارة في ذلك بلسان الغزل والتشبيب ، لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها . وهو لسان كل أديب ظريف ، روحاني لطيف . . . »<sup>(١)</sup> .

فاين عربي هنا قد نبه على الطريقة التي اتبعها في ديوانه ، وأظهرنا على اللواغ التي من أجلها آثر أسلوب الغزل والتشبيب ، وأودعه لطائف قلبه ، وحقائق حبه ؛ وهو بهذا قد أزال كثيراً من الشكوك والأوهام التي يمكن أن تنشأ حول شعره ، فتجعله عند البعض شعراً غزلياً قصده به إلى تصوير حب إنساني خالص .

أما ابن الفارض فلعل أمر غزله وطبيعة هذا الغزل أكثر تعقيداً مما هو عند ابن عربي : ذلك بأن ابن الفارض لم يشرح ديوانه بنفسه ، ولم يبين لنا في وضوح وجلاء هل كان كل غزله إلهياً ؟ وهل ما ورد في هذا الغزل من ألفاظ وعبارات قد قيل كله بلسان النوق والحال ، وصيغ كله على طريقة الصوفية في الرمز والإيماء إلى الواردات الإلهية ؟ على أنه إن لم يفعل فقد أظهرنا في تائيته الكبرى على أنه أخذ من التلويح بمحض وذلك حيث يقول :

وعنى بالتلويح يفهم ذاتي غنى عن التصريح للمتعت ٣٩٥  
 بها لم يبيح من لم يبيح دمه وفي الـ إشارة معنى ما العبارة حدث ٣٩٦

فهو هنا يقرر أنه قد عمد إلى التلويح دون التصريح ، وآثر الإشارة على العبارة ؛ وبين قيمة التلويح بالقياس إلى التصريح من حيث إن ما يصطنع فيه

(١) ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق ، بيروت ١٣١٢ هـ . ص ٤ - ٥ .

التلويح لا يفهمه إلا من كان صاحب ذوق ، نافذ البصيرة ، دقيق الشعور ، له من هذا كله ما يغنيه عن تصريح المتعنت الذى ينكر على صاحب الذوق تلويحه ؛ ويكشف لنا عما دفعه إلى إثارة الإشارة على العبارة فيقول : إن الإشارة سبيل الصوفى إلى ستر أذواقه ومكاشفاته عن ليس من أهل الذوق والمكاشفات ، ولعله لو اصطنع أسلوب العبارة فعبّر في صراحة ووضوح عن أسراره وحقائقه ، لكان فى ذلك ما يحق عليه الناس ، ويشككهم فيه ، ويغرى به أهل الظاهر فيجعلهم يبيحون دمه على نحو ما فعلوا بالحلاج ؛ يضاف إلى هذا كله أن ابن الفارض يؤثر الإشارة لما لها من لطافة تجعلها تتسع لأكثر مما تتسع له العبارة من المعانى . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذن أن شعر ابن الفارض الذى يتغنى فيه الحب ، ويصف الخمر ، لا يصح أن يؤخذ على ظاهر ألفاظه ؛ وإنما يجب أن يلاحظ فيه عامل التلويح والإشارة ، وأن يفهم على أنه صادر عن صاحب ذوق وحال .

٤ - على أننا تلقى فى ديوان ابن الفارض أبياتاً لا نستطيع أن نقف إزاءها مقيدين بقيود التلويح والإشارة ؛ بل نحن مضطرون إلى أن نذهب فى فهمها مذهباً إنسانياً أو مادياً يجعل من الحب الذى يتغناه الشاعر فيها شيئاً حسيماً ، ومن المحبوب الذى يذكوه مخلوقاً آخمينياً ، ومن يدرى فلعله نظم هذه الأبيات فى وقت لم يكن قد خلص فيه بعد خلاصاً تاماً من أغلال الحس وشهوات النفس ، فكان إنساناً كغيره من الناس يخضع لما يخضعون له ، ويتأثر بما يتأثرون به ، فيحب هذه المرأة أو تلك حباً ، وإن كان أفلاطونياً منزهاً عن الأغراض الدنيئة ، فإنه حب إنسانى على كل حال ، كهذا الذى يصوره الشاعر فى قوله :

ولا تلاقينا عشاء وضمننا	سواء سبيلي دارها ونجاي
وملنا كذا شيئاً عن الحى حيث لا	رقيب ولا واش بزور كلام
فرشت لها خدى وطاء على الثرى	فقال لك البشرى بلثم لثامى
فما سمحت نفسى بذلك غيرة	على صونها منى لعز مراى
وبتنا كما شاء اقتراحى على المنى	أرى الملك ملكى والزمان غلامى

فإذا أخذنا هذه الأبيات على ظاهرها ، رأينا أن الشاعر قد كشف فيها عن نفسه ، وعمّا بلغته هذه النفس من الروحانية والصفاء ، والتنزه عن شهوات البدن . وليس أدل على هذا كله من أنه ، وقد التقى بمحبوبته ، ومنحته هذه المحبوبة قبلة ، لم يبح لنفسه أن يظفر بها . بل هو قد قنع بأن يقضى ومحبوبته ليلتهما على المي . فذلك عنده خير وأبقى .

قد ذهب أحد شراح ابن الفارض ، وهو حسن البوريني إلى أن كلام الشيخ ( ابن الفارض ) ليس منزلاً بأسره على قانون الحقيقة ، فكثيراً ما نرى فيه ما لا يصلح للمجاز . واستدل البوريني على ذلك بقول ابن الفارض في هذا البيت :

أهواه مهفهفاً ثقيل الردف      كالبدن يحل حسنه عن وصف  
وبقوله في هذا البيت أيضاً :

ما أحسن ما بتنا معاً في برد      إذ لصق خده اعتناقاً خدى<sup>(١)</sup>

ولكن التابلسي يذهب في فهم هذين البيتين مذهبه في شرح ديوان ابن الفارض كله ، فيحملهما من المعاني الخفية ، والحقائق الإلهامية ، ما يطيقان وما لا يطيقان : فهو يفسر « مهفهفاً » في البيت الأول بأنها كناية عن صورة التجلي الإلهي من حيث الأسماء الجمالية في حقيقة الروح الأعظم ، ويفسر « ثقيل الردف » بأنها إشارة إلى جميع العوالم المكتوبة بالقلم في اللوح المحفوظ الذي هو نفس العلم بالنور المحمدي : المخلوق فيه ومنه كل شيء ؛ ويفسر « البدن » بأنه القمر ليلية التمام ، بظهوره في ظلمة الأكوان ، كما يشهده العارفون بالعيان من قوله صلى الله عليه وسلم : « إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلية البدن<sup>(٢)</sup> » . وإلى مثل هذا يذهب التابلسي في تفسير البيت الثاني فيجعل من ألقابه كنايةات ، ومن عباراته إشارات<sup>(٣)</sup> .

(١) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٢) المرجع نفسه ج ٢ ص ١٠ ١٩٠ .

(٣) المرجع نفسه ج ٢ ص ١٨٤ .

ومهما يكن من مذهب النابلسي وغيره في شرح شعر ابن الفارض ، وتأويله كله تأويلاً صوفيّاً ، فإن ذلك لا يمنع من أن نفترض أن يكون ابن الفارض قد أحب في حياته الأولى حبّاً إنسانياً كانت مرآته هذه الأبيات ، ثم انصرف عن هذا الحب ، أو انصرف عنه هذا الحب لأمر ما ، فإذا هو يحب حبّاً من نوع آخر ، هو هذا الذي اتخذ فيه من الذات الإلهية موضوعاً .

وقد يكون البوريني مخطئاً في زعمه أن شعر ابن الفارض ليس منزلاً كله على لسان الحقيقة ، لأنه إنما يأخذ هذا الشعر على ظاهره ؛ إذ لم يكن من أصحاب الذوق الذي هو عند القوم المقياس الحقيقي لكشف الحقائق ومعرفة الدقائق . ولا كذلك النابلسي ، فهو بحكم صوفيته . واصطناعه للذوق . ربما كان أقدر على تذوق الآثار التي تصدر عن أشباهه ، وأوغل في باطن الألفاظ واستكناه أسرار المعاني . على أن شرح النابلسي لشعر ابن الفارض ، وإن كان ملائماً لطبيعة هذا الشعر ، وللأذواق الصوفية في أكثر المواطن ، فإنه ليس مستساغاً ولا مقبولاً في بعض المواطن الأخرى التي يبلغ فيها التعسف بالنابلسي مبلغاً كبيراً ، فإذا هو يجعل من كل لفظ كناية ، ومن كل عبارة إشارة . ومن كل بيت . وكل قصيدة أنشودة من أناشيد الحب الإلهي الذي يختلف في موضوعه وطبيعته ودوافعه ودواعيه عن الحب الإنساني . ومع ذلك فإن القصائد والأبيات التي يحكم عليها النابلسي هذا الحكم : يمكن أن تفهم على وجهين . ولعل منها ما لا يمكن أن يفهم إلا على وجه واحد ، هو أن الحب الذي يتردد فيها حب إنساني ، وإذا لم تتوافر لدينا الأدلة المادية والتاريخية على أن ابن الفارض قد أحب حبّاً إنسانياً ، وأنه نظم القصائد والأبيات التي من هذا القبيل في تصوير هذا الحب ، فإننا نستطيع أن نذهب في تأويل المسألة تأويلاً قوامه أن شعر ابن الفارض الذي يحتمل وجهين أحدهما صوفي والآخر إنساني ، أو الذي يحتمل وجهاً واحداً إنسانياً ، يلاحظ عليه الضعف من الناحية الفنية سواء في ألفاظه ومعانيه وأخيلته ونفسه ومبلغ حظه من الانسجام ، مما يختلف اختلافاً ظاهراً عما تمتاز به قصائد

الحب الإلهي الخالص من رقة اللفظ ، ودقة المعنى ، وعمق الخيال ، وطول النفس ، ووفرة الانسجام ؛ وهذا ينتهي بنا إلى ترجيح أن يكون ابن الفارض قد نظم شعره الذي يمكن أن يكون للعنصر الإنساني فيه نصيب في عهد شبابه ، حين لم تكن قريحته الشعرية قد صقلت بعد على نحو ما صقلت عندما نظم الشاعر تائيته الكبرى وتائيته الصغرى وخبريته وفائيته .

٥ - ولكي نحلل حب ابن الفارض إلى عناصره ، ونتعرف طبيعته ، نسأل أولاً: هل أحب ابن الفارض حباً إنسانياً؟ الحق إنه ليس لدينا عن حب كهذا معلومات مفصلة يمكن أن نتبين من خلالها هل أحب الشاعر ، قبل أن يتجرد ويتصوف ، حباً إنسانياً . ولعل كل ما وصلنا في هذا الصدد هو ما يروى من أنه صعد منارة المسجد ، فرأى امرأة جميلة فوق سطح بيت ، فاشتعل قلبه وهام مع الهائمين ، ويقال إن تلك المرأة كانت زوجة أحد القضاة<sup>(١)</sup> ، وما ذكره ابن خلكان وغير ابن خلكان من المترجمين ، من أنه أحب غلاماً جميلاً<sup>(٢)</sup> . وقد يذهب البعض إلى أن في حب ابن الفارض لهذا الغلام ، ما يمكن أن يعلل به مخاطبته محبوه أو تحدته عن محبوه بضمير المذكر أو الغائب . ولا يكاد المترجمون يذكرون شيئاً عن تاريخ حب ابن الفارض لهذا الغلام ، أو هيامه بتلك المرأة ، متى وفي أي طور من أطوار حياته كان هذا الحب أو ذاك . ولو قد عرض المترجمون لشيء من هذا ، لأعانونا على فهم الحياة العاطفية لابن الفارض فهماً واضحاً ، ولاستطعنا بناء عليه أن نضع حب الشاعر الإنساني ، ووجهه الإلهي ؛ في موضعهما من أطوار حياته العاطفية . ومع هذا نستطيع أن نذهب في تفسير حب ابن الفارض مذهباً يلائم طبيعة الحياة النوقية التي كان يحياها الرجل من ناحية ، ويتمشى مع منطق العاطفة من ناحية أخرى ، ويمكن أن نظهر من خلاله الصلة بين الحب الإنساني والحب الإلهي عند هذا

(١) ذكره الدكتور زكي مبارك في كتابه « التصوف الإسلامي » ، ج ١ ص ٢٩٣ دون أن يذكر المصدر الذي استقى منه هذا الخبر .

(٢) يقال إن هذا الغلام كان جزراً ؛ وقد أثبت ابن خلكان في آخر ترجمته لابن الفارض مواليا للشاعر في هذا الغلام (وفيات الأعيان ؛ ج ١ ص ٣٨٣) .

الشاعر الصوفي من ناحية ثالثة : فليس ما يمنع من افتراض أن ابن الفارض قد بدأ حياته العاطفية إنساناً كغيره من الناس ، ينجذب إلى هذه المرأة الجميلة أو تلك ، فيحبها ويهيم بها ؛ ويكلف بهذا الغلام الجميل أو ذاك ، فيعشقه ويتغنى . وليس ما يمنع أيضاً من أن يكون ابن الفارض قد أخفق في حبه الإنساني ، فلم يُصب ممن أحب ما كان يصبر إليه قلبه ، وتطمح إليه نفسه من إخلاص ووفاء ، وطهارة وصفاء . فإذا هو ينصرف عن محب ، ويزهد فيمن يحب ، وإذا هو يرى أن عاطفته أرقى وأسمى من أن يوجهها إلى من ليس أهلاً لها من البشر ، بل هي خليقة بأن توجهه إلى من هو خير وأبقى من البشر جميعاً ، إلى هذه المحبوبة الحقيقية أو هذه الذات العلية . ومن هنا كان التحول في حياة ابن الفارض العاطفية ، والانتقال من مرحلة الحب الإنساني إلى مرحلة الحب الإلهي ، أو قل كان التسامى بعاطفته عن هذه الأرض ، وتركيزها في حب من جماله أتم وأكمل من كل مافي السموات والأرض وما بينهما . ولاغرو في ذلك : فقد أثبتت الدراسات النفسية الحديثة أن الزهد وكبح جماح النفس ، والانصراف عما في الحياة الدنيا من حسن فتان ، وزخرف أخاذ ، كل أولئك متصل اتصالاً وثيقاً بظروف الحياة الإنسانية<sup>(١)</sup> ، وأن الرغبة الغرامية الكامنة ، يمكن أن يحل محلها عواطف من نوع آخر : بمعنى أن التقشف والاستسلام يمكن أن يكون ثمرة من ثمرات الحب الخدوع ، وأن التصوف الديني يعد لوناً من ألوان تغيير اتجاه العاطفة الغرامية المعلنة أو المكبوتة<sup>(٢)</sup> ؛ وأن الفكرة القائلة بأن الدين غالباً ما يكون بمثابة الملاذ الأسمى للعاشقين الذين ما تزال فيهم بقية من حياة ، ليست خلواً من المعنى : وها هي ذى الثمير Elvire معشوقة لامارتين الشاعر الفرنسي ، قد خلصت نفسها ، في آخر حياتها ، من الحب الإنساني ، بحيث كان الحب الإلهي بمثابة الاستمرار للحب الإنساني ونهاية له<sup>(٣)</sup> .

Paulhan : Transformations Sociales des Sentiments, p. 20.

(١)

(٢) المرجع نفسه ص ٢٠٦ .

Transformations Sociales des Sentiments, p. 222-223.

(٣)

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان ابن الفارض إنساناً كغيره من الناس ، يخضع مثلهم لما يخضعون له من تأثير بالجمال ، ولاحظنا ما عسى أن يكون من شعره غزلاً إنسانياً يصور فيه حباً أفلاطونياً ، وكان من هذا الشعر غزلاً إلهياً خالصاً ؛ استطعنا أن نستخلص أو نفترض أن ابن الفارض أحب حباً إنسانياً ، وأنه لما لم يوفق في هذا الحب غير اتجاه عاطفته إلى حب الله الذي وجد فيه راحة نفسه ، وعزاء قلبه ، وطمأنينة روحه ، وشفاء له من أمراض النفس ، وأوضاع الحس ؛ هذا من جهة . ومن جهة أخرى استطعنا أن نقول إن الحب الإلهي الذي يصور ابن الفارض أطواره في تائيته الكبرى ، ليس في حقيقته إلا استمراراً لحيته الإنسانية ، ونهاية له ، على نحو ما سنبينه بالتفصيل في الفصل التالي من هذا الكتاب . وهذا ملائم كل الملازمة لما انتهى إليه علم النفس الحديث في تحليل العاطفة الإنسانية وتحولها ، وأشرنا فيما سبق إلى طرف منه : ناهيك بأنه مسابير لما يذهب إليه بعض الصوفية من أن النساء ، وإن كن حباثل الشيطان . فهن كذلك وسائل العرفان<sup>(١)</sup> : فإن العاقل — كما يقول داود الأنطاكي — قد يتوصل من حب النساء إلى معرفة مبدعهن ، لأن المقدمات الصريحة ، تنتج الأغراض الصحيحة ، ولأن من أنعم النظر في مخلوق زائل ، ترقى عند معرفة غايته إلى دائم فاعل<sup>(٢)</sup> .

٦ — فإن صح ما قدمنا من المعلومات والفروض التي تدور حول حب ابن الفارض ، انتهينا إلى أن الغزل في شعر هذا الشاعر الصوفي . يمكن أن يكون على نوعين غزل إلهي إنساني ، وغزل إلهي خالص . وهذان النوعان من الغزل هما ما نحب أن نقف عند كل منهما وقفة تبين من خلالها حقيقته .

يلاحظ المتأمل في ديوان ابن الفارض أن هناك من القصائد والأبيات ذات الوجهين مالمو قرأناه لحكمنا عليه لأول وهلة بأن الأمد بعيد بينه وبين الحب الإلهي . ولكننا لانفتأ نقرأ هذه القصائد والأبيات المرة بعد المرة . وما نزال نفكر

(١) تزيين الأسواق بتفصيل أشواق المشاق ؛ القاهرة، ١٣١٩ ؛ ص ٣٠ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

ونزوى فيها ، ونقدر ونتدبر ألفاظها ومعانيها ، حتى نجد أنفسنا حيارى مترددين ، لانستطيع أن نرجح الحب الإلهى على الإنسانى ، أو الحب الإنسانى على الإلهى ؛ وإنما نحن نقف موقفاً من شأنه أن يجعل حكمنا على هذا القسم من شعر شاعرنا معلقاً ، يؤول فيه الغزل تأويلين مختلفين ، يذهب أحدهما إلى أن المحبوب أو المحبوبة ليس إلا الذات الإلهية ، أو الحقيقة العلية ؛ والآخر إلى أن هذا المحبوب أو المحبوبة ليس إلا مخلوقاً أو مخلوقة من البشر : فأنت إذا قرأت مثلاً قول ابن الفارض مخاطباً محبوبه فى هذا البيت :

ته دلالات فأنت أهل اذا كما      وتحكم فالحسن قد أعطاك

وقوله فى هذا البيت أيضاً :

قلبي يحدثني بأنك متلقى      روحى فذاك عرفت أم لم تعرف

ما شككت فى أن هذين البيتين لا يمكن أن يكون الخطاب فيهما موجهاً إلى الله عز وجل ، لأن توجيهه فى هذه الألفاظ ، وعلى هذه الصورة ، أمر لا يليق بالذات الإلهية ؛ وهنا تقطع بأن هذين البيتين إنما وجه الخطاب فيهما إلى محبوب إنسانى . ولكنك لو عملت فكرك ، وهيات نفسك لشيء من التحليل والتأويل ، لوصلت فى النهاية إلى أن هذا الخطاب لا يبعد توجيهه إلى الله . وهذه المسألة يمكن حلها حلا قد يكون قريباً إلى الحق ، وموافقاً لطبيعة التصوف : وذلك أنه لا يبعد أن يكون ابن الفارض قد نظم هذين البيتين بعد تقلبه فى مقامات السلوك ، وأحواله المختلفة ، وانتهائه منها إلى البسط الذى يعقب القبض ، والأنس الذى يحل محل الهيبة ، فتنتزع الكلفة بين المحب والمحبوب ، ويخاطب المحب محبوبه كما يخاطب الندندة ، لا يتحرج من لفظ ، ولا يتردد فى خطاب . ولكن هذا الحل ، إن كان ملائماً لطبيعة البيت الأول ، فإنه قد لا يلائم طبيعة البيت الثانى : لأن فى القصيدة الفائية التى مطلعها البيت المذكور ما يثبت أن ابن الفارض لم يكن قد وصل بعد إلى البسط والأنس اللذين يشعر بهما المحب عند وصال محبوبه ، فهو يقول :

فألوجد باق والوصول مماطلى والصبر فان واللقاء مسوفى  
لم أخل من حسد عليك فلا تضع سهري بتشيع الخيال المرجف

وإذن فلا بد من التماس حل آخر لهذه المسألة . وهذا الحل يدور حول فهم معنى لفظة «عرفت» ، فإنه يمكن فهم هذه الكلمة - كما ورد في شرح البوريني - على أنها من عرف فلان لفلان صنيعة أى إحسانه ، بمعنى حفظ له في نفسه ذلك الإحسان ، وادخره له في باطنه ليكافئه به في وقته<sup>(١)</sup> . وعلى هذا يكون ابن الفارض قد قصد إلى إظهار ما فعل الحب به من فئاته عن نفسه ، وإثبات أن روحه فداء لله ، سواء أحفظ الله له هذا الفناء أم لم يحفظه ، وسواء أكافأه عليه أم لم يكافئه ، فهو لا يريد على فئاته في سبيل المحبة الإلهية جزاء ولا شكوراً . وعندى أن حل المسألة على هذا الوجه معقول ومقبول إلى حد بعيد ، لاسيما أنه متفق والغرض الأسمى الذى يرى إليه شعر ابن الفارض في الحب الإلهي ، وهو أنه كان كرابعة العدوية ، لم يجب الله خوفاً من ناره ، ولا شوقاً إلى جنته ، ولكن ابتغاء نظرة من وجهه الكريم<sup>(٢)</sup> . فإذا كانت فكرة الثواب لوجودها في حب ابن الفارض لله ، فليس غريباً إذن أن يخاطب ابن الفارض محبوبه الحقيقي بقوله : «عرفت أم لم تعرف» ما دامت هذه العبارة يمكن فهمها على وجهها الذى قدمناه .

وهكذا ترى أن في شعر ابن الفارض غزلاً يمكن أخذه على أنه إلهي بقدر ما هو إنساني ؛ ويظهر أن الشطر الأكبر من ديوانه - إذا استثنينا «التائية الكبرى» و «الحمرية» - من هذا الغزل ذى الوجهين .

٧ - على أن هناك قصائد لا سبيل إلى الشك في صوفيّتها ، أو إنكار الحب الإلهي الذى يترقق في أبياتها ، ويبين من خلالها واضحاً جلياً لا لبس فيه ولا غموض . وهذا القسم من غزل ابن الفارض تمثله أهم قصائده على الإطلاق ، وهي «التائية الكبرى» و «الحمرية» وقد اصطنع الشاعر في هاتين القصيدتين

(١) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ - ص ١٥٣ .

(٢) انظر ص ٧٧ من هذا البحث .

الرمز والتلويح ، غير أن رمزه فيها أكثر ما يكون بين الدلالة : يسير الفهم .  
 يمكن تعرف أغراضه وخوافيه من مقتضيات الأحوال ، والمطابقة بين الألفاظ  
 التي يستعملها الشاعر وبين الأحوال الصوفية التي يريد وصفها . رمز ابن الفارض  
 في تائيته الكبرى إلى الحب الإلهي « بالحميا » وإلى وجه المحبوبة « بالكأس » ،  
 كما رمز إلى هذا الحب الإلهي « بالمدامة » في خمريته : فقال في الأولى :  
 سقتني حميا الحب راحة مقلتي وكأسي محيا من عن الحسن جلست ١  
 فأوهمت صبحي أن شرب شرابهم به سُرى سرى في انتشائي بنظرة  
 وبالحدق استغنيت عن قدحي ومن شمائلها لامن شمولى نشوتى ٣  
 وقال في الثانية :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم  
 ولا يمكن أن يفهم من هذه الأبيات أنها ترى إلى الخمر المادية ، وذلك لأن  
 ابن الفارض لم يشرب في الأبيات الثلاثة الأولى «حميا الحب» على نحو ما تشرب  
 الخمر المادية في كأس أو قلدح ؛ ولكن كأسه هي وجه محبوبته الذي فاق كل  
 حسن ، وقدحه هي عينه التي ينتظر بها إلى هذا الوجه ، يملؤها من جماله كما  
 تملأ القلدح من الخمر . ولو علمنا أن الجمال صفة أزلية من صفات الله .  
 وأن الحسن خاصة من خصائص المحسوسات . إذا كان فيها تناسب ، لثبت  
 أن الحميا الذي يجلب عن الحسن هو وجه الله ، ولترتب على هذا أن تكون الحميا في  
 « التائية الكبرى » عبارة عن الحب الإلهي . ومثل هذا يقال في المدامة التي وصفها  
 ابن الفارض في خمريته : فهي روحية خالصة شربها وسكر بها من قبل أن يخلق  
 الكرم ، أي من قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى عالم الحس ، حيث تتصل  
 بالبدن . ومع أن الأستاذ نيكلسون يلاحظ أن الرمز عند ابن الفارض دقيق ،  
 وتمتمش مع الظروف ، بحيث إن تأويله يؤدي إلى خلط أكثر مما يؤدي إليه  
 في الشعر الفارسي الذي من هذا النوع ، حيث معان واسعة وبسيطة تتمشى  
 بالقارى في يسر<sup>(١)</sup>؛ فإننا نلاحظ من جانبنا أن هذه الملاحظة إن صدقت على

« الثانية الكبرى » في بعض أبياتها الغزلية الصرفة . وعلى بعض قصائد الحب الإلهي الأخرى كالثانية الصغرى<sup>(١)</sup> . والجيمية<sup>(٢)</sup> . فإنها لاتصدق على الحميرية ، حيث نرى أكثر أبياتها يكشف بنفسه عما انطوى عليه من المعاني الفلسفية والإشارات الصوفية كما يدل على ذلك وصفه للخمر في هذه الأبيات :

يقولون لي صفها فأنت بوصفها	خبير أجل عندي بأوصافها علم
صفاء ولا ماء واطف ولا هوا	ونور ولا نار وروح ولا جسم
تقدم كل الكائنات حديثها	قديماً ولا شكل هناك ولا رسم
وقامت بها الأشياء ثم للحكمة	بها احتجبت عن كل من لاله فهم
وهامت بها روجي بحيث تمازجاً إذ	حاداً ولا جرم تخلله جرم
فخمر ولا كرم وآدم لي أب	وكرم ولا خمر ولي أمها أم
ولطف الأواني في الحقيقة تابع	للطف المعاني والمعاني بها تنمو
وقد وقع التضريق والكل واحد	فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم
ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها	وقبلية الأبعاد فهي لها حتم
وعصر المدي من قبله كان عصرها	وعهد أبيننا بعدها ولها اليم <sup>(٣)</sup>

ألا ترى إلى هذه الأوصاف كلها التي أراد ابن الفارض أن يظهره من خلالها على حقيقة خمره . كيف أنها تبين عن خمر قديمة تقدمت على كل الكائنات ، وقامت بها الأشياء . وأنها كانت قبل أن تكون الأجسام ، فهي خمر ولكن ليست من الكرم في شيء . وجدت منذ الأزل وستبقى إلى الأبد ؟ ألا ترى إلى هذه الأوصاف أنها لاتنطبق إلا على هذه الخمر التي رمز بها ابن الفارض إلى الحب الإلهي ، الذي هو أصل الوجود ، وأن من يقرؤها في شيء من الروية والتدبر لا يشتهه عليه أمرها ولا يشك في أنها ليست خمرأ مادية ؟

(١) هي القصيدة التي مطلعها :

نعم بالصبا قلبي صبا لأحبي فياحبذا ذاك الشئى حين هبت

(٢) هي القصيدة التي مطلعها :

ما بين معترك الأحداق والمهج أنا القاتل بلا إثم ولا حرج

(٣) الأبيات ٢١ - ٣٠ من الحميرية .

ومن هنا نرى أن لابن الفارض غزلاً رمزياً يعبر فيه عن حب إلهي تمثله «التائية الكبرى» و«الحميرية» بنوع خاص . غير أن لهذا الحب الإلهي صورتين مختلفتين : إحداهما هذه الصورة النفسية التي اصطفت بها «التائية الكبرى» وعبر فيها الشاعر عن حبه للذات الإلهية . والأطوار التي مرت بها نفسه في طريق هذا الحب . وهذا ما استفرد له الفصل التالي من هذا الكتاب . ومع أن الصبغة النفسية هي أخص ما يمتاز به «التائية الكبرى» في جملتها ، فإننا نلتقي في بعض مواضعها بأبيات يتحدث فيها الشاعر عن مصدر الوجود الذي صدرت عنه المخلوقات . مثال ذلك هذه الأبيات التي يتحدث فيها عن نفسه من حيث إنه هو القطب الذي تدور عليه دوائر الوجود . ويستمد منه كل روح وكل جسم هذا الوجود ؟ فاسمع إليه حيث يقول :

وكل الورى أبناء آدم غير أنى      حزت صحو الجمع من بين إخوتى ٣١١  
فسمعى كليمى وقلبى منبأ      بأحمد رؤيا مقلة أحمدية  
وروحى للأرواح روح وكل ما      ترى حسناً فى الكون من فيض طينتى ٣١٢

ويدخل في هذا الباب كل أبيات «التائية الكبرى» التي تحدث فيها ابن الفارض بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية أو القطب<sup>(١)</sup> . فإنها تقدم لنا نظرية في أصل الكائنات . وكيفية صدورها عن الحقيقة المحمدية التي يعتبرها الصوفية أول مخلوق خلقه الله ، ومنه تفرعت الكائنات علواً وسفلاً . وأما الصورة الأخرى للحب الإلهي عند ابن الفارض ، فهي التي تظهرنا عليها الحميرية . ويقدم الشاعر فيها مذهباً صوفياً في الحب الذي قامت به الكائنات ، وصدرت عنه المخلوقات . وهكذا ننتين أن لابن الفارض مذهباً في الحب الإلهي بنوعه اللذين عرفهما الصوفية وذكرهما في كتبهم ورسائلهم : حب الإنسان لله ، وهو ما تمثله «التائية الكبرى» في جملتها . وحب الله الذي صدر عنه الكون . وأكبر الظن أنه الحب الذي أشار إليه الحديث القدسي : «كنت كنزاً مخفياً

(١) ستكلم على نظرية ابن الفارض في القطبية بالتفصيل في الفصل الثالث من الكتاب الثالث .

فأجبت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني . وهذا تمثله « الحميرية » خاصة وبعض أبيات « التائية الكبرى » إلى حد ما .

٨- والآن وقد عرفنا أن لابن الفارض حباً إلهياً ، نريد أن نتعرف موضوع هذا الحب وأن نتبين هل كان حباً ناشئاً عن معاينة الحس جمال الأفعال الإلهية في عالم الشهادة ، أو عن معاينة النفس جمال هذه الأفعال في عالم الغيب أو عن مطالعة القلب جمال الصفات الإلهية في عالم الملكوت ؛ أو عن مشاهدة الذات العلية في عالم الجبروت ؟ والحق أن ابن الفارض قد اتخذ موضوع حبه من هذا كله : فنحن نراه في بعض الأحيان يتغنى جمال الأفعال الإلهية الذي يتجلى في مختلف المظاهر الكونية ، ونراه في أحيان أخرى يصف صور هذا الجمال في عالم الغيب ؛ ونراه تارة يحدثنا عن مطالعته جمال الصفات ، وتارة أخرى عن مشاهدته جمال الذات . وليس من شك في أنه قد تدرج في أنواع هذا الحب حتى انتهى إلى أرقاها وأسمائها ، وهو حب الجمال الذاتي المطلق الذي لا يتقيد بقيد ، ولا يتعين برسم أو حد ، والذي يتجلى في كل التعينات ، وبفيض على كل الكائنات . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن حب ابن الفارض لم ينته إلى الاشتغال بالجمال المطاق لأول وهلة ، بل هو قد مر بأطوار متعاقبة يمثل كل منها لوناً من ألوان الحب الإلهي الآتفة الذكر ، ويقابل كل منها لوناً من ألوان الجمال الإلهي المتجلى حيناً في صور الأفعال . وحيناً آخر في مظاهر الصفات . وتارة في عين الذات . ولسنا هنا بصدد تفصيل الأطوار المختلفة التي تعاقبت على نفس ابن الفارض في حبه ، فذلك ما سنفرده له الفصل التالي من هذا الكتاب ؛ ويكفي هنا أن نعلم أن حب شاعرنا قد انتهى به إلى مرحلة لم يصبح فيها محباً لصورة دون صورة ، أو مقبلاً على مظهر دون مظهر . أو منجذباً إلى مجلى من مجالى الذات الإلهية ومعزماً عما عداها ، بل هو يتخذ موضوع حبه من الجمال في كل صورته ومظاهره ومجاليه : فهو هنا يحب الجمال الذي هو صفة من صفات الذات الإلهية المطلقة لا الحسنى الذي هو خاصة من خصائص الكائنات المعينة ، إذ أن الحسن كل شيء ليس في الحقيقة عند ابن الفارض إلا معنى من معانى جمال محبوبته

الحقيقية وهي الذات العلية . كما يدل على ذلك قوله :

قال لي حسن كل شيء تجلي      بي تملئ فقلت قصدي وراكا  
لي حبيب أراك فيه معنى      غر غيري وفيه معنى أراكا

وقوله :

فأدر لحاظك في محاسن وجهه      تلق جميع الحسن فيه مصورا  
لو أن كل الحسن يكمل صورة      ورآه كان مهللا ومكسيرا

وقوله :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تنقل      بتقييده ميلا لزخرف زينة ٤١  
فكل مليح حسنه من جمالها      معار له بل حسن كل مليحة  
بها قيس ابني هام بل كل عاشق      كمجنون ليلي أو كثير عزة  
فكل صبا منهم إلى وصف لبسها      بصورة حسن لاح في حسن صورة  
وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر      فظنوا سواها وهي فيها تجلت  
بدت باحتجاب واختفت بمظاهر      على صبغ التلوين في كل برزقة ٢٤٦

إلى أن يقول :

وما برحت تبدو وتحفى اعلة      على حسب الأوقات في كل حقة ٢٥٠  
وتظهر للعشاق في كل مظهر      من اللبس في أشكال حسن بديعة  
في مرة لبني وأخرى بثينة      وآونة تدعى بعزة عزت  
ولسن سواها لا ولاكن غيرها      وما إن لها في حسنها من شريكة ٢٥٣

ومعنى هذا أن الحب الموجه إلى الصور الكونية المعينة لا يختلف في حقيقته عن  
الحب الموجه إلى الذات العلية التي تصدر عنها وتفيض منها هذه الصور الكونية ؛  
وإنما الاختلاف - كما يقول ابن عربي - واقع بين الحبين : إذا أن محبي  
الصور الكونية يتعشقون الكون ، في حين أن محبي الذات العلية يتعشقون العين ،  
والشرط والموازم والأسباب في كل من الحبين واحدة<sup>(١)</sup>. وهنا نستطيع أن نفسر

حب ابن الفارض للمرأة وللغلام اللذين قيل إنه أحبهما ، تفسيراً يلائم مادعاً إليه في تائيته الكبرى من التصريح، بإطلاق الجمال ، ورأى أن حسن هذه أو تلك من النساء ليس إلا صورة معينة ، وبجلى مقيداً ، من صور الجمال المطلق ومجاليه : فنحن في موقفنا من هذا الحب الإنساني بين أمرين : إما أن نذهب ما ذهبنا إليه في موضعه من هذا الفصل<sup>(١)</sup> ، وهو افتراض أن يكون الشاعر قد أحب هذه المرأة ، وهذا الغلام ، في الوقت الذي كان ما يزال فيه إنساناً عادياً لم يسلك بعد طريق الصوفية ، ولم يخضع لما يخضع له الصوفية من ذوق ووجد ، ثم مالبث أن تجرد وتزهد ، وأعرض عما في هذه الحياة الأرضية من زخرف زائل ، وحسن حائل ، وأقبل على الذات الإلهية ، يقنى نفسه في حبها ، ويقضى حياته مسبحاً يجمهاها ؛ وإما أن نذهب مذهباً آخر ، وهو أنه لا يبعد أن يكون ابن الفارض قد أحب المرأة ، وهام بالغلام ، لا لأنه أحبهما لذاتهما ، بل لأن كلا منهما مظهر من مظاهر الجمال الإلهي المطلق . ويقوى ترجيح هذا الفرض لدينا ماسبق أن أثبتناه في الفصل الثاني عند الكلام على خوارق حب ابن الفارض ، حيث رأينا أنه كان يحب الوجوه الحسان ويحب جملاً وبرنية ، ويعجب بمنظر النيل عند المساء<sup>(٢)</sup>؛ فهو من هذه الناحية يرى أن الجمال الظاهر في صورة ما ، أو في كائن ما ، لا يختلف عنه في صورة أخرى، أو في كائن آخر . ولعل في هذا الفرض الأخير ما يوافق موافقة تامة مذهب ابن الفارض في أبياته المثبتة آنفاً ؛ ناهيك بأننا مادمننا لانعرف ، على وجه التحقيق أو على وجه التقریب ، الوقت الذي يمكن أن يكون ابن الفارض قد أحب فيه المرأة أو الغلام ، وهل كان ذلك قبل أن يتجرد أم بعده ، فنحن حقناً أن نلائم بين أحواله في الحب ، وبين ما يصوره في شعره من صور هذا الحب ، ومن مظاهر الجمال الذي اتخذ منه موضوعاً لحيه .

(١) انظر ص ١٥٥ - ١٥٧ من هذا البحث .

(٢) انظر ص ٦٤ - ٦٥ من هذا البحث .

ولإذا كان ابن الفارض قد اتخذ لقبه الإلهي موضوعاً من الجمال المطلق ،  
 أو من الحسن المعين على أنه أحد تعينات هذا الجمال المطلق ، فقد وجب إذن  
 أن نتساءل عن ماهية هذا الجمال المطلق ، وهل له وجود عيني ، أو أن وجوده  
 ذهني فقط ؟ وقد أجاب ابن عربي عن هذا السؤال بما يفيد أن الجمال المطلق  
 ليس له وجود عيني ، وأنه من الأمور الكلية التي إن لم يكن لها وجود في عينها ،  
 فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن ، باطنة لاتزول عن الوجود العيني ،  
 ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني، بل إن الوجود العيني هو عينها لاغيرها<sup>(١)</sup>.

وثمة صوفي آخر امتازت كتاباته بغلبة الروح القلبي عليها، وهو عبد الكريم  
 الجيلي المتوفى ٨٣٢هـ ومؤلف كتاب « الإنسان الكامل » قد حدثنا في هذا الكتاب  
 عن العاربية في الأشياء من حيث الوجود ، فأعانا بذلك على فهم هذه العاربية  
 من حيث الجمال : فقد قال في هذا الصدد ما نصه : « إن العاربية في الأشياء  
 ليست إلا نسبة الوجود الخلقى إليها ، وإن الوجود الحق لها أصل ، فأعار الحق  
 حقائقه اسم الخلقية ، لتظهر بذلك أسرار الألوهية ومقتضياتها من التضاد ،  
 فكان الحق هيوئى العالم ؛ قال تعالى : « وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما  
 إلا بالحق » : فمثل العالم مثل الثلج ، والحق سبحانه وتعالى الماء الذى هو  
 أصل هذا الثلج : فاسم تلك الثلجة على ذلك المنعقد معار ، واسم المائية عليه  
 حقيقة<sup>(٢)</sup> . وقد أشار الجيلي إلى مسألة العاربية هذه في قصيدته « النواذر  
 العينية في البوادير العينية » فقال :

وما الخلق في التمثال إلا كتلجة	وأنت بها الماء الذى هو نابع
وما الثلج في تحقيقه غير مائه	وغيران في حكم دعتة الشرائع
ولكن بنوب الثلج يرفع حكمه	ويوضع حكم الماء والأمر واقع
تجمعت الأضداد في واحد إليها	وفيه تلاشت وهو عنهن ساطع <sup>(٣)</sup>

(١) فصوص الحكم ، إستانبول سنة ١٣٠٩هـ ، ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢) الإنسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦هـ ج ١ ، ص ٢٨٠ .

(٣) المرجع نفسه والصفحة .

فإذا لاعنا بين ما يقرره الجليل هنا، وبين ما يذهب إليه ابن الفارض هناك،  
انتهينا إلى أن الجمال المطلق لا يكاد يختلف عنه الحسن المعين إلا في أن هذا مظهر  
من مظاهر ذلك ، وإلى أن كل ما في الكون من أضداد قد تجمع في هذا  
الجمال المطلق الذي يفيض من ذاته على الكائنات ، فإذا هي تبدو في أشكال  
حسن بديعة ، وفي صور حسنة .

وقد يرى البعض أن في مثل هذا القول ما يؤدي إلى تشبيه الحق بالخلق .  
غين أن الجليل نفسه قد نفي هذه الشبهة حيث أبان عن حقيقة التشبيه والتنزيه :  
فقال : « إن التشبيه في حق الله أمر عني لا يشهده إلا الكُمَّل من أهل الله تعالى ، وأما  
من سواهم من العارفين فلا يدرك ذلك إلا إيماناً وتقليداً ، لما تقتضيه صور حسنة  
وجماله : لأن كل صورة من صور الموجودات ، إنما هي صورة حسنة : فأنت  
إذا شاهدت الصورة على الوجه التشبيهي ، ولم تشهد شيئاً من التنزيه ، فقد  
أشهدك الحق حسنه وجماله من وجه واحد ؛ وإن أشهدك الصورة التشبيهية ،  
وتعلقت فيها بالتنزيه الإلهي فقد أشهدك الحق جماله وجلاله في وجهي التشبيه  
والتنزيه ، ( فأينما تولوا فثم وجه الله ) فنزه إن شئت ، وشبه إن شئت ، فأنت  
على كل حال غارق في تجلياته » (١) .

فإذا تدبرنا ما قاله ابن الفارض في أبيانه التي دعا فيها إلى التصريح بإطلاق  
الجمال ، ورأى أن حسن كل مدح في الكون معار له من جمال المحبوبة  
الحقيقية ، وأن هذه المحبوبة بدت في كل صورة ، وظهرت في كل مرثى ،  
حتى ظن أنها غير هذه الصور والمرثيات . والحق أنها عينها ، وإذا طبقتنا ما  
أورده الجليل في هذا النص الأخير على مذهب ابن الفارض في الحب الإلهي  
والجمال المطلق ، تبين أن شاعرنا لم يشبه الحق بالخلق إلا على نحو ما يفعل الكُمَّل  
من أهل الله الذين يشهدون الصورة التشبيهية ويتعاون فيها بالتنزيه الإلهي ،  
فيشهدون بذلك جمال الحق وجلاله في وجهي التشبيه والتنزيه ، على عكس

(١) المرجع نفسه ج ١ ، ص ٣٣ .

العارفين الذين يقول عنهم الجليلي إنهم يدركون ذلك إيماناً وتقليداً لما تقتضيه صور حسنه وجماله .

على أن المتأمل في كل ما يذهب إليه ابن عربي والجيلي وغيرهم فيهم من الصوفية الذين ذاقوا ذوقهم وعرفوا حقيقة الجمال الإلهي المطلق على الوجه الذي عرفه ثلاثتهم ، يلاحظ أن له مصدراً أفلاطونياً استقى منه : فأفلاطون يرى في « المائدة » أن من يصبو إلى الجمال الحقيقي ، ينبغي له ، منذ صباه ، أن يدأب على الاتصال بالصور الجميلة ، وأن يجعل صورة واحدة بعينها موضوعاً لحبه ، ثم يلحقها بالروائع العقلية ، وعليه بعد ذلك أن يؤمن بأن الجمال أينما تمثل ، هو صنو الجمال في أية صورة كانت ومن يروض نفسه على هذا الوجه في الحب ، فيتأمل الأشياء الجميلة متدرجاً بينها وفق مراتبها الوجودية ، يصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب ، وهنالك يرى بغتة نوعاً من الجمال عجباً في طبيعته ، خالداً لأسبيل إلى خلقه أو فنائه ، ولا إلى زيادته أو نقصانه ؛ ولا يمكن تصوره على نحو ما يتصور جمال الأيدي والوجه ، أو جمال أى عضو آخر من أعضاء البدن ؛ وهو لا يوجد في السماء ، ولا في الأرض ، ولا في أى مكان ؛ بل هو أبداً ذو صورة واحدة ثابتة لا تستحيل ولا تتغير ، وهو متجانس مع ذاته ، ملائم لها . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات أفلاطون نفسه ، أن للحب درجتين : تقابل إحداها العالم السفلي ، وتمثلها فينوس الأرضية (Vénus Terrestre) وتقابل الأخرى العالم العلوي أو العقلي ، وتمثلها فينوس السماوية (Vénus Céleste) الأولى تلمس جمال البدن ، والثانية تسعى وراء جمال النفس . وقد عبر أفلاطون عن فكرته هذه في « ليسييس » فقال إنه ينبغي علينا أن نصقل إلى مبدأ ، وإن كان لا ينتقل بنا من شيء نسبي إلى شيء نسبي آخر ، إلا أنه ينتهي بنا أخيراً إلى ما هو محبوب على الإطلاق ، أى إلى ما هو محبوب لذاته . ويحمل أفلاطون بعد هذا كله مذهبه في الحب والجمال فيقول متسائلاً : أليس الجمال الذى يترقق في أعطاف جسم ما ، هو شقيق الجمال الذى يترقق في أعطاف الأجسام الأخرى ؟ أفلا ينبغي أن ترد جميع صور الجمال المنفرقة إلى مثال واحد

يحتويها في وحدته؟ . . . أجل ! إن ما يجعل لهذه الحياة قيمة إنما هو ذلك المشهد ، مشهد الجمال الأزلي الخالد ، فأى مصير يكون مصير هذا الرجل الفاني الذي منح القدرة على مشاهدة الجمال الذي لا تشوبه شائبة . الجمال في صفائه ونقاؤه وبساطته ، الجمال الذي لا يكسوه اللحم ، ولا الألوان الإنسانية ، والذي نخلص من كل زخرف زائل خاضع لأحكام الفساد ، أى مصير مصير هذا الرجل ، وقد منح أن يشهد وجهاً لوجه الجمال الإلهي في صورته الواحدة .

ولعلنا إذا وازنا بين أفلاطون وابن الفارض في مسألة الحب عامة ، والحب الإلهي خاصة ، وعلاقة أوطما بالجمال ، وعلاقة ثانيهما بالجمال المطلق . استطعنا أن نبين إلى أى حد ، وعلى أى وجه ، يمكن أن يكون الشاعر الصوفي متأثراً بالفيلسوف اليوناني : فغاية الحب الحقيقية عند أفلاطون هي أن يعتقد أن الجمال في أية صورة هو هو بعينه في أية صورة أخرى ، أى أنه واحد مطلق مهما تعددت الصور . وتنوعت الأشكال ، وكذلك كانت الغاية القصوى للحب عند ابن الفارض : فهو يرى أن الحسن البادي في المرثيات ، والفتنة الشائعة في وجوه المعشوقات من ليلي وبشينة وعزة ، والسحر المنتشر في أرجاء الطبيعة ، كل أولئك ليس في الحقيقة إلا مظاهر متعددة لحقيقة جمال واحد ، هو الجمال الإلهي المطلق . وأفلاطون يرى أن من يريد أن يتحقق بالحب الحقيقي ، وجب عليه أن يتصل منذ صباه بالصور الجميلة . وأن ينتقل بين هذه الصور ، حتى يجعل له من بينها صورة واحدة تصبح أحبها إليه ، وآثرها عنده ؛ وابن الفارض يحدثنا بأنه أحب أول ما أحب الصور المقيدة ، والمظاهر المعينة ، ثم أخذ حبه يرقى رويداً رويداً حتى خرج به من دائرة الحسن المقيد إلى مشهد الجمال المطلق الذي شهد فيه أن حسن كل ما في هذا الكون مستمد منه ، معار له . ولعل فكرة الترقى هذه تظهر لنا في وضوح وجلاء عند ما نعرض لأطوار الحب الإلهي عند ابن الفارض في الفصل التالي .

٩ - ويحسن بعد أن عرفنا موضوع الحب الإلهي عند ابن الفارض . أن نعرض

لخصائص هذا الحب ، وأن نتعرف مكانه من الأحوال والمقامات ، وهل كان ابن الفارض يعده ، حالاً أم مقاماً . ولكي ننتين هذا كله ، فن الملائم أن نقدم بتعريف الحال والمقام عند الصوفية : فالمقام هو ما يتوصل إليه العبد عن طريق الأعمال ؛ ولا كذلك الحال ، فهو لا يكتسب بالأعمال ، وإنما هومنة إلهية يمنحها الرب للعبد ؛ وبعبارة أخرى ، يقول الصوفية ، إن المقامات مكاسب ، والأحوال مواهب ويختلف الصوفية حول طبيعة الحال ؛ أدام هو أم متغير : فالمحاسبي مثلاً يرى دوام الحال واستقراره ، ويعد الحب والشوق والقبض والبسط من الأحوال الثابتة الدائمة ، وإذ لو لم تكن كذلك ، لترتب عليه ألا يصبح الحب محبباً<sup>(١)</sup> . والجنيذ بخلاف المحاسبي ، يرى أن الأحوال أشبه ما تكون بلمعات البرق ، وأن دوامها مجرد وهم من أوهام النفس<sup>(٢)</sup> . وإذا كان ذلك ما يراه بعض الصوفية في المقام والحال ، فما عسى أن يكون رأى بعضهم في الحب ؟

يقسم عمر السهروردي الحب إلى حينين : حب عام ، وحب خاص . الحب العام يفسر بامثال الأمر ، وربما كان حباً من معدن العلم بالآلاء والنعماء ، وهذا الحب من المقامات ، لأن لكسب العبد فيه مدخلا ؛ والحب الخاص هو حب الذات الناشئ عن مطالعة الروح ، وفيه السكرات ، وهو اصطناع من الله الكريم لعبده ، واصطفاء له . هذا الحب الخاص من الأحوال لأنه محض موهبة ، ليس للكسب فيه مدخل<sup>(٣)</sup> . ومكانة الحب من الأحوال ، كمكانة التوبة من المقامات : فن صحت توبته تحقق بسائر المقامات من الزهد والرضى والتوكل ؛ ومن صحت محبته ، تحقق بسائر الأحوال من الفناء والبقاء ، ومن الخو والصحو ، وغير ذلك<sup>(٤)</sup> .

وإذا كان ذلك كذلك ، فاذا تفيد إذن هذه المقدمة في تعرف خصائص

Kashf Al Mahjub, p. 181.

(١)

(٢) المريج نفسه ص ١٨٢ .

(٣) عوارف المعارف ، على هامش آحياء علوم الدين ، القاهرة سنة ١٣٤٨ ، ج ٤

ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

(٤) المريج نفسه ص ٢٣٧ .

حب ابن الفارض الإلهي ؟ لقد رأينا فيما سبق أن حب شاعرنا أخذ في طور من أطواره صورة الحب الإلهي الناشئ عن مطالعة جمال الذات المطلق : ومعنى هذا أنه حب خاص ، وحال ليس لكسب العبد فيه مدخل . وإن ابن الفارض ليثبت في « تائيته الكبرى » أن حبه حال قديم موهوب له في الأزل ، وأنه من هذه الناحية لم يحصل عليه من طريق الكسب ، وإنه من حيث هو قديم أزلي ، فهو دائم مستقر ، فاسمع إليه حيث يقول مخاطباً محبوبته :

وبعد فحالي فيك قامت بنفسها      وبينتي في سبق روعي بنيتي ٤١

وحيث يقول متحدثاً عن محبوبته ، واصفاً حبه لها :

فحالي بها حال بعقل مدله      وصحة مجهود وعز مذلة ١٢٩

وحيث يصف حبه أيضاً فيقول :

منحت ولاها يوم لا يوم قبل أن      بدت عند أخذ العهدني أوليتي ١٥٦

فقلت ولاها لا بسمع وناظر      ولا باكتساب واجتلاب جبلة

وهمت بها في عالم الأمر حيث لا      ظهور وكانت نشوق قبل نشأتني ١٥٨

وهنا نثبت مع ابن الفارض أن حبه لله حال قامت بنفسها ، تلقتها روحه قبل أن تهبط إلى بدنه ، وأنه لم يكتسبها عن أى طريق من طرق الكسب . وهذا يظهرنا على أن هذا الحب يمتاز بكمالات هي أقرب ما تكون إلى كمالات الذات

١٠ - على أن حب ابن الفارض لله ليس وحده ما يطاق عليه اسم الحب الإلهي ، بل إن هناك حباً آخر يندرج تحت هذا الاسم ، وهو حب الله لأن يعرف ، وتمثله « الخمرية » بنوع خاص ، كما يصوره بعض أبيات من « التائية الكبرى » . وهذا الحب الثاني هو ما نريد أن نعرض لموضوعه وخصائصه ، بعد أن عرضنا لموضوع حب العبد للرب وخصائصه .

ولعل أول ما يلاحظه المتأمل في خمرية ابن الفارض أنها تقدم مذهباً في علاقة الحب بالخلق ، وصدور الخلق عن الحب ، وذلك وفقاً للحديث القدسي

الذى ورد فيه على لسان الله عز وجل قوله: «كنت كنزاً مخفياً ، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فيه عرفونى» ، والذى استغله الصوفية استغلالاً خصباً ، ولايبعد أن يكون ابن الفارض قد استغله مثلهم فى قصيدته الحمزية ، وفى بعض أبيات التائية الكبرى ، حيث اتخذ من حب الله لأن يعرف موضوعاً لهذه الأبيات ، وتلك القصيدة : واتخذ من الخلق موضوعاً لهذا الحب . وليس من شك فى أن ابن الفارض قد انتهى من حبه الإلهى بصورته إلى نتائج لها قيمتها من الناحيتين الصوفية والفلسفية : فهو فيما يصور من حبه لله قد انتهى إلى القناء عن نفسه والاتحاد بذات محبوبته ، وفى هذا ما فيه من الأذواق الصوفية والمنازع الفلسفية التى سنكشف عنها فى الفصل الثانى من الكتاب الثالث ؛ وهو فيما يصور من حب الله لأن يعرف ، إنما يقدم إلينا مذهباً صوفياً فى الخلق ومصدره ، والحياة وأصلها ، وإنه للمذهب ينطوى على معان فاسفية كثيرة تشبها من خلال خصائص هذا الحب .

ولم يكن ابن الفارض ، فيما يذكر من خصائص الحب الإلهى من حيث هو مصدر للخلق ، بدعاً بين صوفية المسلمين والمسيحيين ، وفلاسفة أولئك وهؤلاء ، بل إننا نراه فى هذا الموضع من مذهبه فى الحب يقرر كثيراً من الأفكار ، ويذكر كثيراً من المعانى ، التى قال بها من سبقه ، وون لحقه من الفلاسفة والصوفية على السواء . وها نحن أولاء نبين هذا كله فيما يلى :

١ - فالحب عند ابن الفارض هو المنبع الفياض بالخلق ، والمصدر الحقيقى الذى استمدت منه الموجودات وجودها . ويدل على هذا تشبيهه المدامة التى يرمز بها فى تحريته إلى المحبة الإلهية بالشمس فيقول :

لها البدر كأس وهى شمس يديرها هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم ٢

والفكرة الرئيسية هنا ، وهى أن شمس المحبة الإلهية تصدر عنها النجوم التى كنى بها الشاعر عن المخاوقات ، تشبه شهباً قوياً ما يقوله سويدنبرج (١٦٨٨-١٧٧٢ م) العالم الفيلسوف الصوفى السويدي ، من أن الحب الإلهى هو ينبوع

الحياة ، ومصير وجود ، وأن مثله في ذلك كمثل الشمس وما ينبعث منها من حرارة وضياء ؛ فما يذكره ابن الفارض مجملاً في البيت الذي أثبتناه آنفاً يذكره سويدنبرج مفصلاً في قوله : إننا نعلم أن حرارة الشمس اليوم ، هي كما كانت بالأمس وقبل الأمس الحياة المشتركة بين النباتات جميعاً ، وأنها حين تزيد في الربيع تؤثر في ألوان النباتات المختلفة ، فتفسر وتفرع ، فإذا هي زينتها الأوراق والأزهار والأثمار ، وإذا هي قد سرت فيها الحياة سرياناً قوياً ظاهراً متمثلاً في هذه الأوراق النضرة ، وهذه الأزهار اليانعة ، وهذه الثمار اللدانية ، حتى إذا كان الشتاء والحريف ، ونقصت حرارة الشمس ، تجردت النباتات من هذه المظاهر التي تثبت سريان الحياة فيها ، فإذا هي قد ذبلت ، وأصبحت هشياً تنروه الرياح<sup>(١)</sup> . وظاهر هنا أن وجه الشبه بين الشاعر الصوفي المسلم ، والعالم الفيلسوف المسيحي ، ليس مقصوداً على الفكرة الفلسفية التي يقرها كل منهما ، ولكنه يتجاوز الفكرة إلى اللفظ الذي يعبر عنها : فكلاهما يشبه الحجة بالشمس ؛ وكلاهما يستخدم هذا التشبيه في إثبات ما تظهره الحجة من الآثار الكونية .

٢- وهذا الحب ليس مادياً في شيء ، وإنما هو روحاني بكل ما في الكلمة من معنى : تمتاز المدامة التي هي كناية عنه بالصفاء الذي يختلف عن صفاء الماء ، وباللطف الذي يختلف عن لطف الهواء ، وبالنورانية التي تختلف عن النار ، وبالروحانية التي تختلف عن الجسمانية .

صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا ونور ولا نار وروح ولا جسم ٢٢

٣- وفوق هذا فإن الحجة الإلهية قديمة وجدت منذ الأزل ، وباقية وستوجد إلى الأبد : وجدت في عالم ليس فيه تعين بشكل أو تقيد برسم ، وإنما هو عالم مخالف في طبيعته لعالم المكونات الحادثة ، وما تخضع له من عوامل الكون والقصاد :

تقدم كل الكائنات حديثها قديماً ولا شكل هناك ولا رسم (١) ٢٣  
وكما أن هذه المحبة كانت وليس قبلها قبل ، فهي ستكون وليس بعدها  
بعد : فهي مترهه عن الدخول في قيود الزمان والمكان ، لها القبلية المطلقة عن كل  
شيء ، والبعديّة المطلقة عن كل شيء . وبعبارة أخرى يقال من التابلسي إنها في  
الأزل الذي هو عنده الحضرة الدائمة المحيطة بالأزمنة كلها إحاطة واحطة :  
فلا ماضى ولا حال استقبال له (٢) . واسمع إلى قول ابن الفارض في هذين  
البيتين :

ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها وقبلية الأبعاد فهي لها حتم ٢٩  
وعصر المدى من قبله كان عصرها وعهد أبنينا بعدها ولما اليم ٣٠

لترى إلى أى حد ينزه الشاعر المحبة الإلهية عن التقيّد بقيود الزمان والمكان، وكيف  
يثبت أن وجودها سابق على وجود النشأة العنصرية .

٤ - وتمتاز المحبة الإلهية بعد هذا كله بأنها قامت بذاتها . وأن الأشياء إنما  
تقوم بها ، دون أن تقوم هي بواحد من هذه الأشياء . وتلك حقيقة خفية يرى  
ابن الفارض أنها ليست في متناول أفهام الذين لاحظ لهم من ذوق :  
وقامت بها الأشياء ثم لحكمة بها احتجبت عن كل من لا لفهم ٢٤

(١) فسر التابلسي « حديثها » بأنه الكلام النفسى الإلهى الذى الذى ليس من جنس الحروف  
والأصوات المخلوقة ، والذى هو صفة من صفات الله تعالى ، وليس عين ذاته . وفسر البيت كله بقوله :  
« إن الأشكال جميعها والرسوم هي أعيان الممكنات ، وهي المخلوقات . وكلها حادثه ، ليس  
شيء منها له وجود في حضرة العلم الإلهى والكلام الإلهى ؛ بل كلها معنوية في حاتين الحضرتين . وإنما  
هي موجودة بالإيجاد الإلهى الكلامى بطريق إشراق الوجود الحق عليها ؛ وهذه الآثار الكونية بمنزلة  
الظل من الشخص : قال تعالى : ( أم تر إلى ربك كيف مد الظل) ، أى الظل الذى هو الكائنات »  
( شرح ديوان ابن الفارض ج ٢ ص ١٥٤ - ١٥٥ ) فإن صح تفسير التابلسي لحديث المحبة الإلهية  
هذا الوجه ، ذكرنا ذلك بنظرية الكلمة في الفلسفة المسيحية ، وهي النظرية القائلة بأن الكلمة هي  
الوسيط في خلق العالم ، مع ملاحظة أن الكلام الإلهى الذى يفسره التابلسي حديث المحبة الإلهية  
لا ينحصر ولا يتشخص ، بخلاف الكلمة المسيحية فإنها عبارة عن ابن الله وصورته ، أو الروح السرية  
في الكون ، والواسطة في خلق العالم مشخصة في المسيح .

(٢) شرح ديوان ابن الفارض ، ج ١ ص ١٥٧ .

فالحبة الإلهية هنا منبع فياض بالآثار الكونية ، وأصل في وجود الأشياء المادية . وهي على ماتفيضه من آثار ، وما يصدر عنها من كائنات في عالم العناصر ، ليست من هذا العالم المادى في شيء . وهذا يذكرنا بما ذهب إليه القديس أغنطيوس في رياضاته الروحية (Exercices Spirituels) من أن الكمل يستطيعون في يسر أكثر مما يستطيع غيرهم أن يشهدوا أن الله موجود في كل الكائنات بذاته وحضرته وقدرته : فهو حاضر في العناصر يمنحها الوجود ، وفي النبات يمنحها النمو ، وفي الحيوان يمنحها الإحساس ، وفي الإنسان يمنحها العقل . هذا مع ملاحظة الفرق بين ابن الفارض وبين القديس أغنطيوس في أن أولهما يتحدث عن الحبة الإلهية في حين أن ثانيهما يتحدث عن الذات الإلهية . فكما أن الله عند هذا القديس يظهر ويتجلى في الموجودات دون أن يكون هو أحد هذه الموجودات كذلك ابن الفارض يرى أن الحبة الإلهية لها آثارها التي تتجلى بها في الأشياء التي تفيض عليها الوجود ، دون أن يكون لها ما لهذه الأشياء من صفات المادية . وهنا نلاحظ أن شاعرنا ينتهى إلى تقرير مذهب صوفى هو عين المذهب الذى انتهى فيه ابن عربى إلى أنه لولا الحبة لما صح طلب شيء أبداً ، ولا وجود شيء . وأن هذا هو سر « فأحببت أن أعرف » . ولا كانت حركة من شيء إلى شيء : فالحبة على هذا الوجه هى عنده أصل في باب وجود الأعيان ومراتبها ومقاماتها<sup>(١)</sup> .

على أن الحب الإلهى عند ابن الفارض . إن كان له صورتان : حب الإنسان لله . وهو هذا الذى تقلب فيه ابن الفارض طوراً بعد طور ، وستتحدث عنه في الفصل التالى . وحب الله لأن يعرف . وهو ما ذكرنا خصائصه الآن ، وكان لكل من الحبين موضوعه . فإننا نلاحظ مع ذلك أن ابن الفارض كثيراً ما يخلط بينهما . وذلك عندما يتحدث في تائيمته الكبرى تارة بلسان الجمع مع الذات الإلهية وتارة بلسان القطب أو الحقيقة المحمدية فلا ندرى أهو يتحدث عن الحب الذى يبنى فيه الإنسان عن نفسه . ويتحد بربه : أم هو يتحدث

(١) مجموعة الرسائل الإلهية ، القاهرة ١٣٢٥ هـ : ص ٢٩ .

عن الحب القديم الذى أحب الله أن يعرف به ، فكان الخلق ثمرته . ومهما يكن من شيء ، فإن حب ابن الفارض الإلهى قد انطوى فى صورته على منازع فلسفية ، بقدر ما هى طائفة من الأذواق والمواجيد الروحية . ويمكن أن ترد هذه المنازع على كثرتها إلى فكرتين لما قيمتهما من الناحية الفلسفية : إحداهما فكرة الوحدة التى تنتفى معها الاثنينية والكثرة ، والأخرى فكرة الخلق الصادر فى عالمى الخسوس والمعقول عن الحب . وهذا هو ما سنكشف عنه بالتفصيل فى الكتاب الثالث .

١١ - بقى أن نعرف مكان مدح الرسول ، وحب الحضرة المحمدية من الحب الإلهى عند ابن الفارض . والمتأمل فيما خلف شاعرنا من الآثار الصوفية . لا يكاد يقع على قصيدة بعينها يمكن أن تعد مدحاً فى الرسول بالمعنى الصحيح . ولعل كل ما هنالك هو ما يروى من أن ابن الفارض لما نظم قوله :

وعلى تفضن واصفيه بحسنه      يفتنى الزمان وفيه ما لم يوصف

فرح وقال : « لم بمدح بمثله النبي صلى الله عليه وسلم »<sup>(١)</sup> . وما يقوله بعض الناس من أن باطن كلامه كله مدح فيه عليه الصلاة والسلام ، على الرغم من أن غالبه لا يصلح لذلك<sup>(٢)</sup> وقد أكبر فريق من الشراح شأن هذا البيت وأسرف فى ذلك إلى حد زعم معه أنه لو لم يكن لابن الفارض فى مدح الرسول صلى الله عليه وسلم سوى هذا البيت لكفى<sup>(٣)</sup> . بينما يذهب البورينى هذا المذهب ، فيعد البيت مدحاً فى الرسول ، ويجعل له هذه القيمة الكبرى ، نرى النايسى يشرح البيت على أنه قيل فى أول مخلوق وهو الحقيقة المحمدية ، والنور المحمدى الذى خلق الله تعالى منه كل شيء ، وجماله وحسنه هو كل الجمال ، وكل الحسن ، فإذا وصف الواصفون ما عسى أن يصفوا لا يبلغون ذلك<sup>(٤)</sup> . ويذهب البورينى

(١) جلاء العينين ، ص ٥٠ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

(٣) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ، ص ١٧٠ .

(٤) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ، ص ١٧٠ .

والنابلسي إلى أبعد من هذا ، فقرأهما يلائمان بين بعض الكتابات وبين حب الرسول ومدحه ، وذلك على نحو ما فعلا بهذين البيتين :

يا أخت سعد من حبيبي جتني برسالة أديتها بتلطف  
فسمعت ما لم تسدعي ونظرت ما لم تنظري وعرفت ما لم تعرف<sup>(١)</sup>

ولعل في ذكر الشاعر أخت سعد ، وفهمها على أنها كناية عن نبي سعد قبيلة حاكمة مرضعة النبي ، ما يحتمل معه أن يكون دليلاً على أن الحبيب الذي يقصده ابن الفارض هنا إنما هو الرسول عليه الصلاة والسلام يضاف إلى هذا كانه ما ذكره البوريني في شرحه للخمرية من أن الحبيب في هذه القصيدة عبارة عن حضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ومن أن الصوفية قد يريدون به ذات الحق القديم جل وعلا<sup>(٢)</sup>.

ومهما يكن من مذهب الشراح في تأويلهم بعض شعر ابن الفارض على أنه نظم في مدح النبي ، فإننا لانكاد نعثر على قصيدة برمتها يمكن أن يفهم ماورد فيها على أن موضوعه هو هذا المدح . أما أن هنالك أبياتاً يفهم لفظ الحبيب فيها على أنه حضرة الرسول ، وأبياتاً أخرى تحدث فيها الشاعر بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية ، وأفاض في وصف هذه الحقيقة ، وعلاقتها بالذات الإلهية ، وآثارها في الأكوان ، فكل أولئك لايعني أن ابن الفارض قد قصد في هذه الأبيات أو تلك إلى مدح محمد الرسول ؛ وإنما هو يعنى أنه قصد إلى وصف الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي ، أو الروح المحمدي ، أو محمد المعنى ، وهذا كله يدل في وضوح وجلاء على أنه إنما يتغنى ويصف حب شيء أقدم وأسبق في وجوده على وجود محمد الرسول ، أو النبي المبعوث الذي ختمت به النبوة ؛ ففرق ما بين الحقيقة المحمدية ، وبين محمد الرسول ، كفرق ما بين الوجود القديم المطاق عن التعيين في الزمان والمكان ، وبين الوجود الحادث المتعين بقيود الزمان والمكان . فابن الفارض لم يمدح النبي محمداً صلى الله عليه وسلم ، بل قصر غزله على

(١) المرجع نفسه ص ١٧١ - ١٧٢ .

(٢) المرجع نفسه ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ .

الذات الإلهية . وعلى الحقيقة المحمدية التي يعدها الصوفية أول مخلوق صدر عن الذات ، وعنها صدرت بقية المخلوقات من روحية ومادية على السواء .

ولعلنا إذا أردنا أن نفسر إغفال ابن الفارض مدح النبي ، وحلولنا أن نعلله تعليلاً يلائم حياته الصوفية وحبه الإلهي ، وجدنا أنفسنا بين أمرين : إما أن يكون ذلك الإغفال راجعاً إلى أن ابن الفارض كان يعتقد أن حب الرسول منطوق في حب الذات ، مثله في هذا كمثل الحقيقة المحمدية في اشتغال الذات الإلهية عليها ، لاسيما أن الله قد اتخذ من محمد حبیباً ، على حين اتخذ من غيره من الأنبياء خليلاً ونبيّاً و صفيّاً ؛ ومن ثم يكن حبيب المحبوب الحقيقي محبوباً ؛ وإمّا أن يكون حب الله قد استوعب قلب ابن الفارض ، وملك عليه حياته الروحية كلها ، فلم يترك فيها محلاً لحب غيره ؛ ومن يدري فلعله في ذلك كان يتأثر رابعة العدوية التي وقفت حياتها على التغيى بحب الله ، والإقبال على مشاهدة جماله الأزلي دون سواه ؛ بل لعله كان يقتدى بأبي سعيد الخزاز المتوفى سنة ٢٧٧هـ ، فيما يروى عنه من أنه رأى النبي في المنام فقال له : يا رسول الله ، اعذرني ، فإن محبة الله تعالى شغلتنى عن محبتك ؛ فقال له النبي : يا مبارك ، من أحب الله فقد أحبني <sup>(١)</sup> . وبين أيدينا قصة يرويها المترجمون عن ابن الفارض ، ويذكرون فيها أنه رأى في النوم ، فقيل له : لم تمدح المصطفى صلى الله عليه وسلم في ديوانك ، فقال :

أرى كل مدح في النبي مقصراً  
إذ الله أثني بالذي هو أهله  
وإن بالغ المثني عليه وأكثرأ  
عليه فما مقدار ما يمدح الوري <sup>(٢)</sup>

وهذه القصة — وإن كانت من صنع الخيال ، أو من أثر الصنعة والانتحال — يعيننا منها ما تشتمل عليه من افتراض أن يكون ابن الفارض قد أغفل مدح النبي لأنه وجد الله قد أثني عليه بما هو أهله ، فإذا مدحه البشر فلن يكون ملحمهم شيئاً بالقياس إلى هذا الثناء .

(١) الرسالة القشيرية . ص ٤٧ .

(٢) جلاء العينين ص ٥٠ .

والنتيجة التي نخلص إليها من كل ما تقدم هي أن لابن الفارض حباً إلهياً يدور غزله فيه -حول محور واحد هو جمال الذات الإلهية المطلق، وجمال الحقيقة المحمدية، من حيث إنها أول تعيين صدر عن الذات الإلهية بعد أن كان مندرجاً فيها. وهو إذ يتحدث عن آثار الحقيقة المحمدية في الأكوان الروحية والمادية، فإنما يتحدث عنها باعتبارها واسطة بين الحق والخلق، أو بين الحقيقة الإلهية وبين حقائق الموجودات ومراتب الوجود: فالذات الإلهية وجمالها المطلق، وآثار الحسن الصادرة عن هذا الجمال المطلق، كل أولئك هو الموضوع الحقيقي لحب ابن الفارض الإلهي. أما كيف وصل الشاعر الصوفي إلى معاينة الذات، ومشاهدة الجمال المطلق، ومعرفة حقائق الكائنات المعينة، وردها إلى حقيقتها الأولى التي فاقت منها، وصدرت عنها، فكل أولئك ما ستكشف لنا عنه أطوار الحب الإلهي التي أفردنا لتحليلها الفصل التالي.

## الفصل الثاني أطوار الحب الإلهي

الثانية الكبرى مرآة هذه الأطوار - الطور الأول : الأثرة ، الرضا ، الفناء الأول -  
الطور الثاني : الفناء الكلي - الطور الثالث : الاتحاد أو الحال الموحدة - بداية الاتحاد :  
سكر الجمع - نهاية الاتحاد : صموالجم - السخا والاتحاد - العقل والاتحاد - خاتمة :  
ابن الفارض سلطان العاشقين وإمام المحبين .

١ - بينا في الفصل الثاني من الكتاب الأول كيف كانت تائبة ابن الفارض  
الكبرى ثمرة صادقة من ثمرات أذواقه ومواجيده التي تعاقبت على نفسه ؛ وكيف  
كانت الغيبة التي كثيراً ما خضعت لها نفس الشاعر عاملاً قوياً في تقسيم هذه  
القصيدة إلى أقسام ، يكاد كل قسم منها يقابل فترة من هذه الفترات التي كان  
يخضع فيها الناظم لسلطان الوجد والغيبة . ومعنى هذا أن الثانية الكبرى من هذه  
الناحية مرآة صادقة انعكست على صفحاتها المختلفة الأحوال التي تعاقبت على  
نفس ناظمها ، ومن ثم كان لهذه القصيدة خطرها العظيم الذي يميزها من  
بقية قصائد ابن الفارض : فهي ترجمة لحياته الروحية كتبها بنفسه عن نفسه ،  
ووصف فيها سلوكه في طريق الحب الإلهي ، وما كابده من الأحوال ، وما عاناه  
من الأهوال ، وما طمخ إليه من الآمال ، وما تقلب فيه من الأطوار التي ظل  
يرتق من أحدها إلى الذي يليه ، حتى وصل في النهاية إلى أرقاها وأنقاها ، وهو  
طور الاتحاد الذي يشعر فيه المحب بفنائه عن نفسه ، وبقائه في محبوبه ، واتحاده  
به على وجه تسقط معه الاثنينية ، وتزول التفرقة .

والحب الإلهي الذي رأينا مع ابن الفارض في الفصل السابق أنه حال قديم  
منحته روحه وهي في عالم الأمر ، وقبل أن تهبط إلى هذا العالم السفلي ، لم يبق  
في هذه الحياة الدنيا على ما كان عليه من صفاء ونقاء ، بل أفسدته ظروف  
الحياة المادية ، وشابته شوائب الحس ، وشهوات النفس ، وما إلى ذلك من

حظوظ وأغراض هي في حقيقتها حجب تحول بين الروح وبين اتصالها بمصدرها الأول ، وعالمها الأعلى . ولهذا كأن لا بد من سبيل إلى تصفية النفس ، وتنقية القلب ، وجلاء عين البصيرة ، لتستحيل حياة الإنسان في هذه الدنيا إلى حياة روحية خالصة ، تستعيد فيها روحه روحانيها الأولى ، وتستشعر حبها القديم الذي منحته قبل أن تهبط من عالمها العلوي ، وتتصل بيارثها الذي صدرت عنه اتصالاً يفنيها فيه ، ويوحدها معه ، ويشعرها بسعادتها القصوى ، وبهجتها العظمى . هذه السبيل المؤدية إلى هذا كله هي التي يصورها ابن الفارض في تائيته الكبرى في هذه الصورة التحليلية النفسية الرائعة التي يبين من خلالها أطوار حبه الإلهي ، ويصف كل طور منها ، وما انكشف له فيه من عجائب الحب ، وحقائق المعرفة ، وهذه الأطوار هي التي سندرمها في هذا الفصل ، محاولين أن نبين موضوع كل طور وطبيعته وقيمه الروحية ، بالقياس إلى غيره من الأطوار ، وما عسى أن يكون له من أثر في الحياة الروحية لمن مرّ به .

٢- في الطور الأول يظهر حب ابن الفارض لله ناقصاً مشوباً بشوائب الحسّ ، إذ نرى أن المحب هنا لم يكن قد تحقق بعد بتأم سكره وكمال غيبته عن نفسه وحواسه ، بل إنه يتعاقب على نفسه الصحو والسكر ، وما يزال على هذه الحال : يغيب مرة ويصحو أخرى إلى أن يتهيأ له في آخر هذا الطور ما يسميه الصوفية بالصعق أو الخو أو الفناء الأول .

ولعل أظهر ما يبدو في هذا الطور أن المحب ليس متجهاً بحبه إلى محبوبته من حيث هي ، ولكنه محب لنفسه متجه بحبه إلى إشباع رغبات هذه النفس وتحقيق حظوظها من المحبوبة كميله إلى رؤيتها وسماعه كلامها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الحب يؤثر في نفس المحب ويبلغ منها مبلغاً كبيراً فيحملها من المشقة والألم ما تطيق وما لا تطيق . ولكن المحب برغم هذه المشقة وهذا الألم لا يشكو ولا يتبرم ، بل هو راض عن كل ما يصيبه من أهوال المحبة ، محتمل له . ومن هنا كان الطور الأول لحب ابن الفارض مرآة واضحة ظهرت على الأثره وحب النفس من ناحية ، والرضا من ناحية أخرى . وانظر إلى قول

ابن الفارض مخاطباً محبوبته :

- هبي قبل يفنى الحب منى بقية      أراك بها لى نظرة المتلفت ٨  
ومنى على سمعى بلن إن منعت أن      أراك فمن قبلى اغبرى لذة  
فعدنى لسكرى فاقة لإفاقة      لها كبدى لولا الهوى لم تفتت ١٠

لتبين إلى أى حد كانت الأثرة ما تزال غالبية على نفسه حتى إنه كان يطعم من المحبوبة أن تمنحه رؤية وجهها أو تمن عليه بسماع كلامها إن لم ترد رؤيته لها. ولتستبين أيضاً أنه ما يزال مفتقراً إلى السكر لغابة الصحو عليه. وانظر بعد هذا إلى قوله مخاطباً محبوبته أيضاً :

- ولم أحك فى حبيك حالى تبرما      بها لاضطراب بل لتنفيس كربى ٤٢  
ويحسن إظهار التجلد للعدا      ويقبح غير العجز عند الأحبة  
ويعنى شكواى حسن تصبرى      ولو أشك للأعداء ما لى لأشكت  
وعقبى اضطبارى فى هواك حميدة      عليك ولكن عنك غير حميدة  
وما حل لى من محنة فهو منحة      وقد سلمت من حل عقد عزمى  
وكل أذى فى الحب منك إذا بدا      جعلت له شكركى مكان شكيتى ٤٧

لترى كيف سيطر الرضا على نفس المحب سيطرة قوية أصبح معها يرى الألم لذة والمحنة منحة تستحق الشكر لا الشكوى .

فابن الفارض فى الأبيات الثلاثة الأولى يظهرنا على أن حبه كان ما يزال ناقصاً، مشوباً بشوائب الأثرة والأنانية ، يرمى إلى شيئين : (أحدهما) رغبته فى أن يظفر من المحبوبة الحقيقية برؤيتها أو سماع كلامها كأن تقول له : « لى ترانى » (١) ؛ (وثانيهما) حاجته إلى كمال سكره الذى يعينه على أن يخاص من إنيته . وهذا يظهرنا فى وضوح وجلاء على الأثرة وحب النفس ونقصان الحب الإلهى . وهو فى الأبيات الستة الأخيرة يكشف لنا عن الصاة بين الحب والرضا . وابن الفارض فى ربطه الرضا بالحب وجعله نتيجة له إنما يفعل ما فعله غيره من

( ١ ) إشارة إلى قوله تعالى لموسى عليه السلام حين طالب إلى الحق أن يتجلى .

الصوفية المتقدمين: فالمحاسبي مثلاً يرى هذا الرأي من حيث إن المحب راضٍ بكل ما يفعله المحبوب ، مما يجلب لذة أو يعقب ألماً . وقد حكى عن عتبة الغلام أنه بات ذات ليلة وهو يناجي ربه قائلاً : « إن تعذبني فأنا لك محب وإن ترحمني فأنا لك محب » (١) .

وعلى هذا النحو تكون النفس الإنسانية بما لها من الأهواء وما فيها من الرغبات التي تعود عليها بلذة أو منفعة وسيلة رديئة لاتصلح لأن يتوصل بها إلى شهود الذات ، إذ شهود الذات أمر عظيم لا يتحقق بفنائها عن نفسه فناء تاماً ، بمعنى أن ينصرف عما في الحياة الدنيا من زخرف وبجاه ، وعما في الحياة الآخرة من جنة ونعيم ، وأن يفنى المحب عن كل أوصافه بحيث تجتلي صورته في صورة المحبوبة كما يقول ابن الفارض على لسان محبوبته في هذه الأبيات :

فلم تهوني ما لم تكن فيّ فانياً	ولم تفن ما لا تجتلي فيك صورتي ٩٩
فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره	فؤادك وادفع عنك غيك بالتي
وجانب جناب الوصل هيئات لم يكن	وها أنت حتى إن تكن صاد قامت
هو الحب إن لم تقض لم تقض مأرباً	من الحب فاختر ذاك أو ختل خلتى ١٠٢

فوصل المحبوبة الحقيقية إذن ، والتحقق بشهود الذات ، لا يتحققان بالحياة النفسية ، وما يشوبها من أهواء وأعراض ، ولكنهما يتحققان بالموت : الموت الذي لا يتبى معه بقية من حظ أو مطمع في غرض : الموت الذي تخلص فيه النفس من كل العلائق خلاصاً يصفى وينقيها إلى الحد الذي يمكنها من الاتصال بمن تحب ، وشهوده شهوداً عينياً . وهاهي ذى نفس ابن الفارض قد بدأت تصفو شيئاً فشيئاً في آخر الطور الأول لحبه ، فإذا هو قد أصبح راضياً عن هذا الموت في سبيل المحبة دون أن يكون له من ورائه مطمع في وصل المحبوبة كما يقول :

أجل أجل أرضى انتقضاء صباية      ولا وصل إن صحت لحبك نسبتى ١٠٦

وليس أدل على رضاه عن فئانه من أنه أصبح يزوجو هذا الفناء ويرى فيه

سعادته وحياته ، فهو يقول :

فقدصرت أريجومايخاف فأسعدى به روح ميت للحياة استعدت ١١٦  
على أن الفناء الذى يتحدث عنه ابن الفارض هنا ليس فناء تاماً قد تحقق فيه  
بموته عن نفسه وروحه وبتجرده عن حظوظهما ؛ بل إنه ما يزال يرجوه ، ويتمنى  
أن يحصل له ، ورجاؤه دليل على أنه يتحقق به بعد. وإذن فما سبيل هذا الفناء؟  
سبيله أن يتجرد المحب عن إرادته ، ويستسلم لإرادة المحبوبة ، بحيث يترك مراده  
إلى مرادها ؛ وأن يسوى بين ظاهره ( قوله ) وبين باطنه ( اعتماده ) ؛ وأن  
يؤدى فروض الإسلام من صلاة وصوم وحج وغيرها من العبادات ؛ والأينحلد  
إلى البطالة أو التسوييف فى أداء واجبات الشرع ؛ إلى غير ذلك (١) من المبادئ  
الأخلاقية التى لها أثرها فى تصفية النفس البشرية تصفية تنتهى منها إلى مقام  
الجمع ؛ حيث يعزل المحب نفسه عن صفاتها ؛ بأن ينظر كأنه بمثابة النظر  
لا الناظر ؛ ويسمع ويعى كأنه بمثابة السمع والوعى لا السامع والراعى ؛ ويتكلم  
كأنه بمثابة اللسان لا المتكلم ، وذلك كله لكى يصبح المحب الذى استحال  
إلى نظر وسمع ووعى ولسان ، عين المحبوبة فى مقام الجمع ؛ إذ الله عند  
ابن الفارض ، كما هو عند غيره من الصوفية ، عبارة عن بصر العبد وسمعه ،  
ولسانه ويده . وفى هذا المعنى يقول ابن الفارض :

فكن بصراً ونظراً وسمعاً وعيه وكن لساناً وقل فالجمع أهدى طريقة ١٩٤  
وجملة القول هى أن حب ابن الفارض لله يمتاز فى طوره الأول بأن شهوده  
للمحبوبة الحقيقية لم يكن ثابته مستقراً ، ولكنه شهدوا اكتنفته حالنا الحجاب  
والكشف بدليل قوله :

وما بين شوق واشتياق فَنَسِيْتُ فى تَوَلَّ بِحُظْرٍ أَوْ تَجَمَّلَ بِحُضْرَةٍ ٣٢  
ولعل تعاقب هاتين الحالتين على نفسه راجع إلى أن الفناء لم يكن تاماً مستقراً ،  
بل كان ناقصاً متذبذباً ، أو قل كانت نفس الشاعر فيه مترددة بين أغراضها  
وحظوظها ، وبين خلاصها من هذه الأغراض والحظوظ . يضاف إلى هذا  
استعداد النفس فى آخر هذا الطور لقبول الفناء ، ورجاؤها أن تتحقق به .

(١) نظم السلوك . الأبيات ١٧٥ - ٢٠٣ .

ورضاها بكل ما تقتضيه المحبة من تكاليف .

ولعلنا لو أردنا أن نطلق على حب ابن الفارض في طوره الأول اسماً يميزه عما أصبح عليه هذا الحب في طوره الآخرين ، لما رأينا خيراً من تسميته بحب الهوى ، وهو ما ذكرته رابعة العدوية في مقابل حب الله لذاته ، وذلك في قولها :

أحبك حبين حب الهوى      وحباً لأنك أهل لذاكا  
فأما الذى هو حب الهوى      فشغلي بذكرك عن سواكا  
وأما الذى أنت أهل له      فكشفك لى الحجب حتى أراكا  
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى      ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

وقد فسر الغزالي «حب الهوى» بقوله : «ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحفظ العاجلة . . .»<sup>(١)</sup> . فإذا كان حب الهوى هو هذا الذى يحب فيه الله لإشباعه حظوظ النفس العاجلة ، كان حب ابن الفارض أقرب مما يكون إليه في طوره الأول ، بخلاف ما أصبح عليه في طوره الثالث ، وهو طور الحب الذى يقصد به إلى مطالعة الذات ، ومشاهدة جمالها المطلق . وعبرت عنه رابعة بقولها : «وأما الذى أنت أهل له» وفسره الغزالي بقوله إنه : «الحب لجماله وجلاله الذى انكشف لها وهو أعلى الحيين وأقواهما . ولذة مطالعة جمال الربوبية هى التى عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال حاكياً عن ربه تعالى : ” أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر“ . وقد تعجل بعض هذه اللذات فى الدنيا لمن انتهى صفاء قلبه إلى الغاية»<sup>(٢)</sup> .

ومهما يكن من أمر هذا الهوى الذى كان غالباً على الحب الفارضى فى طوره الأول ، فإن الاستعداد الذى بدا فى آخره للفناء عن النفس وهواها ، كان كفيلاً بأن يسلم هذه النفس إلى الطور الثانى للحب ، حيث يأخذ الفناء صورة

(١) إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٦٧ .

أتم ، ويبلغ الحب بالمحب مبلغاً من القوة لم يبلغه من قبل . فلننظر إذن ماذا في هذا الطور .

٣ - هنالك في الطور الثاني تفنى نفس المحب عن أوصافها فناء تُسْتَعْرِقُ معه في ذات المحبوبة، وينتهي بها هذا الاستغراق إلى أن ينكشف لها من الأصرار ما لم يكن ينكشف من قبل ، وذلك لأن نفس المحب بتجردها عن أوصافها، وفنائها عن حظوظها من المحبوبة ، قد رجعت إلى حالتها الأولى من الصفاء الذي كان لها قبل أن تتصل بالبدن ، فاستطاعت أن تشهد في حالة الفناء أنها عين محبوتها ، كما يدلنا على ذلك قول ابن الفارض في هذه الأبيات :

فأفنى الهوى ما لم يكن ثمّ باقياً      هنا من صفات بيننا فاضمحات ١٥٩  
فألقيت ما ألقيت عنى صادراً      إلىّ ومنى وارداً بمزيدتي  
وشاهدت نفسي بالصفات التي بها      تحجبت عنى في شهودي وحجبيتي  
وإني التي أحببتها لامحالة      وكانت لها نفسي علىّ محبليتي ١٦٢

ألا ترى إلى المحب كيف فنى هنا عن صفاته التي من قبل حائلا بينه وبين محبوبته ، وإلى هذا الفناء كيف كان سبيله إلى شهود نفسه ومحبوبته على أنهما شيء واحد . يضاف إلى هذا كله هذا السر العظيم الذي كشفه الفناء لابن الفارض في هذا الطور وهو معرفته أن حبه لهذه المحبوبة كان قديماً منذ الأزل، منحه قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى عالم الحس ، كما نتبين هذا من قوله :

منحت ولاها يوم لا يوم قبل أن      بدت عند أخذ العهد في أوليتي ٥٦  
فقلت ولاها لا بسمع وناظر      ولا باكتساب واجتلاب جبلتة  
وهمت بها في عالم الأمر حيث لا      ظهور وكانت نشوتي قبل نشأتني ١٥٨

ومن هنا ترى أن فناء ابن الفارض قد انتهى به إلى حالة نفسية ، استطاع فيها أن يتعرف ما كانت عليه النفس من تجرد عن الصفات الخلقية المنمومة ، والشوائب الحسية ، قبل أن يفسد عليها اتصالها بالبدن هذا التجرد .

ولكى نتعرف طبيعة الفناء الفارضى ، وما يرمى إليه من خلال أبيات « التائية الكبرى » التى تبدو فى بعض الأحيان كأنها متناقضة مضطربة ، يحسن أن نهمد لذلك بمقدمات نبين فيها معنى الفناء وأنواعه ، وما ينطوى عليه كل نوع ، لتبين فى النهاية من أى هذه الأنواع كان فناء ابن الفارض : قال الجرجاني : « الفناء سقوط الأوصاف المذمومة ، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة ، والفناء فناء ؛ أحدهما ما ذكرنا ، وهو بكثرة الرياضة - والثانى عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ، وهو بالاستغراق فى عظمة البارئ ومشاهدة الحق . . . » (١) . وقال ابن قيم الجوزية : « الفناء الذى يشير إليه القوم ، ويعملون عليه أن تذهب المحدثات فى شهود العبد وتغيب فى أفق العدم ، كما كانت قبل أن توجد ، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل . ثم تغيب صورة المشاهد ورسمه أيضاً . فلا يبقى له صورة ولا رسم . ثم يغيب شهوده أيضاً ، فلا يبقى له شهود ، ويصير الحق هو الذى يشاهد نفسه بنفسه كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات . وحقيقته أن يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل » (٢) . فإذا كان الفناء كما يعرفه الجرجاني هو أحد اثنين : إما فناء عن الأوصاف المذمومة . وإما فقدان الإحساس بالاستغراق فى عظمة الحق والاستهلاك فيه ، وكان الفناء عند القوم ؛ كما يصوره ابن قيم ، عبارة عن ذهاب المحدثات فى شهود العبد بحيث تغيب فى أفق العدم كما كانت قبل أن توجد ؛ إذا كان ذلك كذلك فقد أصبح بيباً أن الفناء عبارة عن هذه الحالة النفسية التى يغيب فيها السالك عن نفسه وأوصافها ، ويستغرق فى الحق وذاته بحيث يعود إلى ما كان عليه قبل إيجاد المكونات فيفنى الإنسان ، وتفنى معه المحدثات ، ويغيب كل أولئك فى الحق . ومن هنا لا يمكن أن يكون الفناء عبارة عن انحلال الجوهر الإنسانى ، واستحالة وجوده إلى عدم ، أو صيرورة صفاته البشرية صفات إلهية ؛ وذلك لأن الفناء الحقيقى ، عن شيء ما هو - كما يقول الهجویری - عبارة عن الشعور بنقصه وبفقدان الرغبة فيه ، وأن من فنى عن

(١) التعريفات - مادة « فناء » ص ١١٣ .

(٢) مدارج السالكين القاهرة سنة ١٣٣١ هـ ، ج ١ ، ص ٨٠ .

إرادته الزائلة بقي في إرادة الله الدائمة الأبدية ، وأن الصفات الإنسانية لا يمكن أن تستحيل إلى صفات إلهية ، وكذلك لا يصح العكس . قال الهجويزي ما نصه : « إن قوة النار تحول كل ما يلتقي فيها إلى خاصتها ، وما لاشك فيه أن قوة الله أعظم من قوة النار : فالنار تؤثر في خاصة الحديد فقط دون أن تغير جوهره ، إذ لا يمكن مطلقاً أن يستحيل الحديد إلى نار » (١) .

وللفناء أنواع ثلاثة نذكرها مع ابن قيم الجوزية فيما يلي :

١ - الفناء عن وجود سوى : وهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وأنه ما ثمّ غير الله ، وأن غاية العارفين والسالكين الفناء في الوحدة المطلقة ، ونبي التعدد والتكثر عن الوجود بكل اعتبار : فلا يشهدون غيراً أصلاً ، بل يشهدون وجود العبد عين وجود الرب . وفناء هذه الطائفة في شهود الوجود كله واحداً وليس عندهم فرق بين الله والعالم (٢) .

٢ - الفناء عن شهود سوى : وهو الذي يشير إليه أكثر الصوفية المتأخرين ويعدونه غاية . وليس مرادهم فناء ما سوى الله في الخارج بل فناؤه عن شهودهم وحسبهم ، فحقيقته غيبية أحدهم عن سوى مشهوده ، بل غيبته أيضاً عن شهوده ونفسه ، لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته ، وبمذكوره عن ذكره ، وبموجوده عن وجوده ، وبمحبوبه عن حبه ، وبمشهوده عن شهوده . وقد يسمى هذا الحال سكرأ واصطلاماً ومحوراً وجمعاً . وقد يفرقون بين معاني هذه الأسماء ، وقد يغلب شهود القلب محبوبه ومذكوره حتى يغيب المحب به فيظن أنه اتحد به وامتزج ، بل يظن أنه نفسه (٣) .

٣ - الفناء عن إرادة سوى : وهو فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين ؛ السالك فيه يفنى بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه ، فضلاً عن إرادة غيره ، ويتحد مراده بمراد محبوبه ، أعنى المراد اللدني الأمرى لا المراد الكوني

القدرى ، فصار المرادان واحداً . وليس في العقل اتحاد صحيح إلا هذا (١) .

هذه هي المعاني المختلفة للفناء ، فمن أيها كان فناء ابن الفارض ؟ الحق أننا حين نقرأ أبيات ابن الفارض التي يشير فيها إلى الفناء . وما يصل إليه هذا الفناء من النتائج . نلاحظ لأول وهلة أن فناءه لا يدخل في واحد من هذه المعاني دون غيره . ولكنه يأخذ من كل معنى بطرف : فهو حيناً فناء عن وجود السوى ، وحيناً آخر فناء عن شهود السوى ، وحيناً ثالثاً فناء عن إرادة السوى . فانظر إلى قوله :

جلت في تجليها الوجود لناظري	ففي كل مرئى أراها برؤية	٢١٠
وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني	هنالك إياها بجلوة خلوتي	
وظاح وجودي في شهودي وبتت عن	وجود شهودي ما حياً غير مثبت	
وعانقت ما شاهدت في محو شاهدي	بمشهده للصحون بعد سكرتي	٢١٣

لترى أن الشاعر هنا يذهب إلى ما يشتم منه رائحة وحدة الوجود . فهو يقول إن المحبوبة في حال تجليها وظهورها قد أظهرت لعينه الوجود بحيث أصبح يراها في كل موجود ، وإنه حين كشف عن باطنه الحجاب شهد أن ذاته هي عين ذات الخبوية ، وأن وجوده قد انمحي في شهوده . ولترى فوق هذا كله أنه تمسك في صحوه . الحاصل بعد سكره . بما شاهده في باطنه . وهو أن المحبوبة هي الوجود المطلق . وهذا ينهي بابن الفارض إلى أن يصبح فناؤه من فناء الملاحظة القائلين بوحدة الوجود . وبأن الرب الذي هو عند ابن الفارض المحبوبة . عين الوجود . أو أن وجود الرب هو عين وجود العالم .

وانظر إلى قوله أيضاً :

رفعت حجاب النفس عنها بكشفي !!	نقاب فكانت عن سؤال مجيبي	٥٢٦
وكنت جلامراً ذاتي من صدا	صفاتي ومني أحلقت بأشعة	
وأشهدتني إياي إذا لاسواي في	شهودي موجود فيقضي بزحمة	٥٢٨

لترى أن الفناء هنا ليس إلا فناء عن شهود السوى كما يظهرنا على ذلك البيت الأخير خاصة .

وانظر بعد هذا إلى قوله :

وكننت بها صيباً فلما تركت ما أريد أراذنتى لها وأجبت ٢٠٤  
فصرت حبيباً بل محبباً لنفسه وليس كقول مر نفسى حبيبى ٢٠٥

لترى أنه يشير هنا بما يفهم منه أن فناءه كان فناء عن إرادة السوى . وهكذا يظهر ابن الفارض في صورة الرجل المضطرب النفس ، الذى لا يستطيع أن ينتهى إلى غاية واحدة معينة تفهم في وضوح وجلاء : هل كان فناؤه فناء عن وجود السوى أو عن شهوده أو عن إرادته . أو هل كان فناء عن هذه الأشياء كلها ؟ ذلك ما لا يبينه ابن الفارض واضحاً . ولكننا نستطيع أن نلتمس للمسألة حلاً قد يكون مؤدياً إلى معرفة حقيقة الفناء الفارضى ومن أى نوع هو . هذا الحل يدور حول لفظة الوجود ، وهل يستعملها ابن الفارض بالمعنى الذى يستعملها فيه أصحاب وحدة الوجود ، أو أن لها عنده معنى يخالف معناها عند هؤلاء . ونحن إذا ذكرنا ما قلناه في غير هذا المكان عن « التائيه الكبرى » وعن الحالة النفسية التى نظم ابن الفارض قصيدته هذه فيها ، وأنه كان أكثر ما يكون دهشاً غائباً عن نفسه وحسّه ، إذا ذكرنا هذا كله ، وذكرنا إلى جانبه أن أبيات « التائيه الكبرى » كان عليها الشاعر بعد إفاقته من الغيبة ، استطعنا أن نتبين في وضوح وجلاء أن ما أورده ابن الفارض في تائيته هذه لم يكن إلا صورة صادقة لما كان يشعر به ، ويشهده في حالة الغيبة من أن ذاته قد اتحدت بذات المحبوبة ، وأن كل ما في الوجود قد أصبح في نظره مظهراً من مظاهر هذه المحبوبة . فإذا كان ابن الفارض قد ذكر في « تائيه الكبرى » ما يشتم منه رائحة وحدة الوجود فإن هذه الوحدة ليست وحدة عقلية يثبت فيها العقل أن الله والعالم شيء واحد ، أو أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ولكنها وحدة نفسية لا تدوم إلا بقدر ما تدوم الحالة النفسية المسيطرة على نفس المشاهد ؛ فإذا زالت هذه الحالة ، زالت معها الوحدة ، وعاد المشاهد إلى مشاهدة ما كان عليه الوجود من تكثر مظاهره وتعدد ما قبل

أن يغيب عن نفسه وحسه . يضاف إلى هذا أن لفظة « الوجود » يمكن أن تفهم في شعر ابن الفارض بمعنى يلائم طبيعة هذه الحالة النفسية ، ويخالف معناها عند أصحاب وحدة الوجود : فقد قال الجرجاني ما نصه : « الوجود فقدان العبد بمحق أوصاف البشرية ، ووجود الحق ، لأنه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة ، وهذا معنى قول أبي الحسين النوري : « أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقْد ، إذا وجدت ربي فقدت قلبي » .<sup>(١)</sup> فإن صح ما قدمنا انبئنا عليه أن يكون فناء ابن الفارض بعيداً كل البعد عن « فناء وجود السوى » الذي هو للملاحظة أصحاب وحدة الوجود ، كما يقول ابن قيم الجوزية ، وكان فناء عن شهود السوى من ناحية ، وعن إرادته من ناحية أخرى . فأما أنه فناء عن شهود السوى فذلك ملائم كل الملازمة للحالة النفسية التي كان يعاينها ابن الفارض . ونظم قصيدته فيها ، إذ الشهود هو - كما يقول الجرجاني - هو رؤية الحق بالحق<sup>(٢)</sup> ، بمعنى أن العبد حين يغيب عن نفسه ويفنى عن صفاته يصبح متحداً بالحق . وهو من حيث اتحادهما بالحق يقال إنه في مشاهدته له يرى الحق بالحق . وأما أن فناء ابن الفارض فناء عن « إرادة السوى » فذلك أمر واضح يدل عليه قسم كبير من أبيات « الثائية الكبرى » حيث أظهرنا الشاعر على الشروط التي لا بد من أن يستوفها السالك في طريق المحبة ليتحقق بفنائها في المحبوبة ، وذكر في مقدمتها الفناء عما سوى مراد المحبوبة وذلك في قوله :

فخل لنا خلي مرادك معطياً      قيادك من نفس بها مطمئنة ١٧٥  
وأمس خلياً من حظوظك واسم عن      حضيضك واثبت بعد ذلك تنبت<sup>(٣)</sup> ١٧٦

وهكذا نرى أن فناء ابن الفارض قد جمع بين الفناء عن « إرادة السوى » ، وهو ما يقول عنه ابن قيم إنه فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين ، وبين الفناء عن « شهود السوى » وهو - كما يقول ابن قيم أيضاً ما يعده أكثر الصوفية المتأخرين غاية .

(١) التعريفات ، مادة « وجود » ص ١٦٩ .

(٢) المرجع نفسه ، مادة « شهود » ص ٨٧ .

(٣) انظر البيتين ٢٠٤ - ٢٠٥ المذكورين ، في ص ١٩١ .

أما ما يذهب إليه بعض أعداء الصوفية وخصوم ابن الفارض كابن تيمية مثلاً من اعتبار شاعرنا من أصحاب وحدة الوجود فتلك مسألة يكفيننا القدر الذي أشرنا إليه منها فيما يتعلق بالفناء . على أن نعود إليها في الفصل الثاني من الكتاب الثالث حيث نكشف عن حقيقة المذهب الفلسفي الذي ينطوي عليه حب ابن الفارض .

وإذا لم يكن فناء ابن الفارض فناء عن «وجود السوى» فإن بينه وبين ما يعرف عند البوذيين «بالنيرفانا» (Nirvana) تشابهاً من هذه الناحية . فالنيرفانا عند البوذيين عبارة عن فناء الأنا (Le Moi) لافناء الوجود (L'Être) وامتزاج هذا الأنا عن طريق الزهد وقتل النفس ، في الوجود الكلي<sup>(١)</sup> . وفناء ابن الفارض هو ، كما بينا ، فناء عن شهود نفسه وإرادتها لما سوى الله وإرادته ، بمعنى أنه ليس فناء عن الوجود . يضاف إلى هذا تشابه آخر هو أن سبيل الفناء عند كل من ابن الفارض وفلاسفة البوذيين هو أعمال العبادة من توبة وزهد وفقير وغيرها مما يضمحل به الأنا بحيث ينمحق في الوجود المطلق ويمتزج به . غير أن النيرفانا تختلف عن فناء ابن الفارض في أنها الغاية القصوى التي يرمى إليها السالك البوذي ، على حين أن الفناء الفارضي ليس إلا وسيلة يتوسل بها إلى كشف الحقيقة ، وشهود الذات ، واتحاد المحب بالمحبيب . النيرفانا غاية ، والفناء الفارضي وسيلة ، ولكنهما ينطويان على معنى واحد هو الامتزاج بالوجود المطلق .

جملة القول في الطور الثاني لحب ابن الفارض هي أن الفناء الذي يتمحقق به المحب في هذا الطور ليس فناء مؤدياً إلى اتحاد الوجود الخاص بالوجود العام ، ولكنه مؤد إلى «شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل موجود به فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به ، معدوماً بنفسه لامن من حيث إن وجوداً خاصاً اتحد به ، فإنه محال»<sup>(٢)</sup> .

ومن هنا يصبح مذهب ابن الفارض في الفناء والاتحاد الناشئ عن هذا الفناء مقبولاً لدى العقل ، ملائماً لأحكام الشرع ، وتكون ألفاظ الاتحاد والامتزاج

(١) Goblot: Vocabulaire Philosophique Art. "Nirvana", p. 363.

(٢) التعريفات ، مادة «اتحاد» ص ٣ - ٤ :

والوحدنة وغيرها ، مما استعمله ابن الفارض في شعره لإظهار نتائج فئاته ، مجرد الألفاظ يرجع استعماله لها إلى أحد سببين : إما إلى أنه لم يكن دقيقاً ولا متحريراً للألفاظ التي تتعادل مع المعاني التي يقصد إليها ، ولعل منشأ هذا الاضطراب هو هذه الغيبة التي قضى أكثر حياته تحت سلطانها ، وإما أن يكون ابن الفارض قد عمد إلى هذه الألفاظ لأنه لم ير خيراً منها يمكنه من أداء المعاني التي يريد التعبير عنها في شيء من المبالغة التي كانت تسود كل شعره ، وكان يستعين بها دائماً على إظهار أنه وصل في الحب إلى ما لم يصل إليه غيره ممن سبقوه أو عاصروه فهو إذن بحكم هذه المبالغة مضطر إلى أن يستمد ألفاظاً من معجم وحدة الوجود ليدل بها على مذهب قد يكون بعيداً عن مذهب وحدة الوجود في أكثر نواحيه إن لم يكن في كلها .

ولو أردنا أن نميز الطور الثاني للحب الفارضى بميزة خاصة ، لرأينا أن الحب فيه قد انتهى من الصفاء والتزهد عن الغرض إلى حد لم ينته إليه في طوره الأول : فبعد أن كان الحب يويد إشباع رغباته ولذاته من المحبوبة ، أصبح لا يريد شيئاً ، ولا يبتغي إلا وجه المحبوبة خالصاً . وإن فكرة الثواب على هذا الحب قد محيت محوياً تاماً ، وأصبح حب ابن الفارض هنا من النوع الثاني للحب الذي عبرت عنه رابعة بقولها : « وأما الذي أنت أهل له » وفسره الغزالي بأنه الحب لجمال الله وجلاله . يدلنا على هذا قول ابن الفارض :

تقربت بالنفس احتساباً لها ولم أكن راجياً عنها ثواباً فأدنت ١٦٨

وقوله :

فلاح فلاحى في اطراحي فأصبحت ثوابي لاشيئاً سواها مثيبي ١٧٣

أضف إلى هذا أن الحب في هذا الطور ، بحكم فئاته عن نفسه الجزئية واستغراق هذه النفس الجزئية في نفس المحبوبة الكلية ، قد أصبح محبباً لنفسه لا بالمعنى الذي كان يجبها عليه في الطور الأول ، ولكن بمعنى أنه هنا يجب نفسه التي استغرقت في المحبوبة ، كما يقول ابن الفارض :

وكنت بها صبياً فلما تركت ما أريد أرادتنى لها وأحبت ٢٠٤  
فصرت حبیباً بل محباً لنفسه وليس كقول مر نفسى حبیبى ٢٠٥

وعلى هذا النحو من قتل النفس الإنسانية ونجردها من حظوظها وأغراضها وفنائها عن مشاهدة ما سوى المحبوبة الحقيقية وصل الحب الفاضلى إلى حال لم تهياً له فى طوره الأول فيها صفاء النفس ونقاء القلب ، وفيها الموت الموصول إلى الحياة التى يشعر فيها المحب بسقوط التمايز بينه وبين محبوبته . ولقد كانت هذه الحال بمثابة المقدمة للنتيجة التى ترتبت عليها فى الطور الثالث ، وهى وصول المحب إلى الحال الموحدة ، التى هى أرقى ما يختلف على النفس الإنسانية من الأحوال فى طريق المحبة .

٤- ولم يكن الطور الثانى للحب الفاضلى إلا بمثابة مطهر تمر به النفس الإنسانية فتطرح أهواها ، وتنخلع عن شهواتها وأغراضها لتستقبل طوراً آخر تستمتع فيه بالحال الموحدة التى لا تشهد فيها غير شىء واحد هو الذات الأحدية ، كما تشهد أنها أصبحت وهذه الذاب شيئاً واحداً ، لاشيئين متميزين : فبعد أن كان المحب فى الطور الأول يريد أن يظفر من المحبوبة بشىء ، وكان فى الطور الثانى يريد ألا يكون شيئاً ، أصبح فى الطور الثالث شيئاً آخر غير الذى كانه فى الطورين السالفين : أصبح قائماً عن نفسه باقياً بمحبوبته إلى الحد الذى أحسّ معه أن وجوده صار عين وجود محبوبته . وقد يلاحظ على ما وصل إليه ابن الفارض من الاتحاد فى هذا الطور الأخير أنه انتهى من حبه إلى مذهب فى وحدة الوجود، ولكننا إذا ذكرنا ما أشرنا إليه عند الكلام على فناء ابن الفارض من أنه لم يكن فناء عن « وجود السوى » بالمعنى الذى يفهمه أصحاب وحدة الوجود ، وذكرنا أيضاً أن كل ما وصل إليه ابن الفارض فى الأطوار المختلفة لحبه لم يكن إلا ثمرة من ثمرات شعوره لا عقله ، وأنه كان كما صورناه فى الفصل الثانى من الكتاب الأول صاحب ذوق ووجد ، إذا ذكرنا هذا كله تبييناً أن اتحاد ابن الفارض فى الطور الثالث لحبه لم يكن اتحاداً بين الوجود المطلق والوجود المعين بالمعنى الدقيق الذى يعرفه العقل ، ولكنه اتحاد من قبيل الأحوال الصوفية التى تملك

على السالك حسنه وشعوره ، وتذهب به إلى حد بعيد من الغيبة التي يأتي فيها بكلام يومه ظاهره مخالفة الشرع ، ويعرفه الصوفية باسم الشطح ؛ ومن هنا يكون الاتحاد الفاضلي نتيجة منطقية لفناء المحب عن نفسه وحسه . حيث لا يشهد إلا محبوبته ولا يريد سواها .

على أن هذا الاتحاد — وإن كان في جملته عبارة عن اتحاد المحب بالمحجوبة التي هي الذات العلية — له صورة أخرى هي أنه اتحاد بين الإنسان والحقيقة المحمدية . ومهما يكن من أمر هذه الصورة الثانية للاتحاد عند ابن الفارض فإنها لا تختلف عن صورته الأولى إلا في اللفظ ، أما المعنى فإنه في الحالتين واحد لا يكاد يفرق بينهما إلا أن الذات هي الوجود المطلق الذي لاتعين فيه . والحقيقة المحمدية هي الذات مع التعيين الأول وهو الاسم الأعظم كما يقول الجرجاني (١) . ولكلام ابن الفارض عن الاتحاد بالحقيقة المحمدية قيمة خاصة ، ذلك بأنه يكشف لنا من خلاله عن المقام الذي اختص به محمد صلى الله عليه وسلم من دون الأنبياء عامة ، ومن دون موسى عليه السلام خاصة ؛ فنحن نعلم أن أخص ما يمتاز به الطور الأول للمحب الفاضلي هو أن المحب فيه محب لنفسه ، طامع في تحقيق رغبات هذه النفس من المحبوبة ، كأن يرى وجهها أو يسمع صوتها ؛ ونحن نعلم أيضاً أن المحب كان في أول عهده بالمحب مفتقراً إلى السكر الذي غلب عليه بعد ذلك فغيبه عن شعوره ، وصعقه صعقاً ؛ أما في الطور الثالث حيث يتحد المحب بالحقيقة المحمدية فإننا نلاحظ أن المحب فيه على عكس ما كان عليه في الطورين الأول والثاني : هو هنا صاحب بعد أن كان هناك سكران . وهو هنا قد أثبت لنفسه صحو الجمع (٢) بعد أن أثبت هناك سكر الجمع (٣) . كما يدلنا

(١) التعريفات مادة « الحقيقة المحمدية » ص ٦٢ .

(٢) الصحو الذي هو عقب السكر هو أن يميز فيعرف المولم من الملهذ . فيختار المولم في موافقة الحق ولا يشهد الألم بل يجد لذة في المولم . ( الكلاباذي . التعرف لمذهب أهل التصوف ، القاهرة ١٩٣٣ م ص ٨٦ ) . وبعبارة أخرى هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه « الجرجاني : التعريفات ، مادة « صحو » ص ٨٨ ) .

(٣) السكر هو أن يغيب عن تمييز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء . وهو ألا يميز بين مرافقه وملاذه وبين أصداءها في مرافقة الحق . فإن غلبات وجود الحق تسقطه عن التمييز بين ما يؤله ويلذه =

على ذلك قول ابن الفارض بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية :  
 وكل الورى أبناء آدم غير أنى حزت صحوا لجمع من بين إخوتى ٣١١  
 فسدى كلىمى وقلبى منبأ بأحمد روىا مقلة أحمدية  
 وهنا يمكننا أن نبين الفرق بين الطور الأول والثانى والثالث لحب ابن الفارض :  
 فى الطور الأول نلاحظ أن ابن الفارض استغل قصة موسى وطلبه إلى الله أن يتجلى  
 فلما تجلى خر موسى صعقاً ، وحال الصعق هذه هى التى غلبت على ابن الفارض  
 فى الطور الأول إلى حد ما ، ولكنها ما لبثت فى الطور الثانى أن استوعبت  
 حياته النفسية كلها ، وسيطرت عليها فى صورة الفناء الكلى ؛ أما فى الطور الثالث  
 فإن ابن الفارض يستغل قصه محمد ومشاهدته ملكوت السموات والأرض وهو  
 فى حال الصحو . وشاعرنا فى استغلاله لهاتين القصتين لم يعدما ذكره المؤلفون  
 الصوفيون من إثبات السكر والغيبة لموسى والصحو . واليقظة ل محمد : فهذا هو  
 المهجورى مثلا يقول إن موسى خر صعقاً عند تجلى ربه للجبل فى حين كان محمد  
 صاحباً واستطاع فى حال الصحو هذه أن يشهد الحق طوال الطريق من مكة ،  
 حتى أصبح من الذات قاب قوسين أو أدنى<sup>(١)</sup> . وابن الفارض حين يثبت لنفسه  
 صحو الجمع الذى أشار إليه فى أول البيتين الأخيرين إنما يتحدث بلسان الجمع  
 مع الحقيقة المحمدية التى تفرعت منها علواً وسفلاً ، على حد تعبير ابن عربى<sup>(٢)</sup> .  
 ومن هنا نرى أن للاتحاد الفارضى صورتين تبدوان لأول وهلة كأنهما مختلفتان . ولكنها  
 فى الواقع لا تختلف إحداهما عن الأخرى إلا من الناحية الشكلية ، أما الجوهر  
 فى كلتيهما واحد : هاتان الصورتان هما :

١ - اتحاد السالك أو المحب بالذات العلية . وهذا هو الشكل العام الذى  
 يأخذه اتحاد ابن الفارض فى أكثر مواضعه .

= (الكلا بى التعريف . ص ٨٥ - ٨٦) . والسكر عند أهل الحق هو غيبه بوارد قوى وهو يعطى  
 الطرب والالتذاذ وهو أقوى من الغيبة وأتم منها الجرحانى . التعريفات مادة «سكر» ص ٨١ ) .  
 Kashf Al Mahjoub, p. 186. (١)

(٢) مجموع الرسائل الإلهية لابن عربى ص ٣٠ :

فى دارة الأفلاك فاعجب لقطها الى محيطها والقطب مركز نقطة ٥٠٠  
 ولا قطب قبل عن ثلاث خلفته وقطبية الأوتسار عن بدلية ٥٠١

٢ - اتحاد السالك أو المحب بالحقيقة المحمدية التي لم يذكرها ابن الفارض صراحة ، ولكنها تبين من خلال أبياته التي يتحدث فيها عن نفسه بلسان القطب . القطب الذي ليس على رأس المملكة الصوفية وما فيها من أوتاد وأبدال وغيرهم من أصحاب المراتب المتسلسلة في هذه المملكة ، إنما القطبية التي يتحدث عنها ابن الفارض هي هذه الحال النفسية التي يصل إليها السالك ويشعر فيها بأنه متحد مع القطب الحقيقي الذي هو روح محمد أو الحقيقة المحمدية . ولسنا هنا بصدد الكلام عن قطبية ابن الفارض ؛ فتلك مسألة سنعرض لها بالتفصيل في الفصل الثالث من الكتاب الثالث ، ولم نشر إليها هنا إلا لنظهر أن ابن الفارض حين وصل في اتحاده إلى صحو الجمع إنما يظهرنا على أن هذا الاتحاد كان في لحظة من لحظاته - هي أسمى وأرقى ما تنهى إليه الحال الموحدة كما سنرى بعد - اتحاداً من الحقيقة المحمدية . وحسبنا هنا أن نعرض للاتحاد الفارضي في جملة من حيث هو آخر طور من أطوار الحب .

يدور الاتحاد عند ابن الفارض حول فكرة الجمع الذي عرفه أبو سعيد الخراز بأنه عبارة عن إيجاد الحق نفسه في أنفس السالكين ، بل إعدامه لوجودهم لأنفسهم عند وجودهم له<sup>(١)</sup> . والذي يقول عنه القاشاني إن فيه نزول التفرقة بين القدم والحدوث ، إذ لما انجذبت الروح إلى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الأشياء في غلبة نور الذات القديمة ، وارتفع التمييز بين القدم والحدوث لزهوق الباطل عند مجيء الحق<sup>(٢)</sup> . ولو ذكرنا ما أشرنا إليه آنفاً عند الكلام على فناء ابن الفارض ، وأنه كان فناء عن «شهود السوي» لرأينا إلى أي حد كان الجمع عنده نتيجة منطقية لهذا الفناء ، ولرأينا أيضاً أن الاتحاد الذي انتهى إليه ، وتحدث عنه في صور مختلفة ، لم يكن اتحاداً بمعنى أن وجوداً خاصاً اتحد بالوجود الحق الواحد المطلق ، ولكنه اتحاد بمعنى شهود هذا الوجود الحق الواحد المطلق . وعلى هذا يكون الجمع عبارة عن هذه الحال الموحدة التي

(١) العرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٠ .

(٢) كشف الوجوه الغر . على هامش شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ص ٤٠ .

تزول فيها الكثرة ، ويشهد فيها السالك كل شيء بعين الوحدة : فابن الفارض في وصوله إلى أول ما وصل إليه من الحال الموحدة شعر بأنه أصبح متحداً بالله الذي يبصر ببصره ، ويسمع بسمعه ، كما يقول الحديث القدسي (١) الذي استغله الصوفية ، واستغله ابن الفارض مثلهم وأشار إليه بقوله :

فكن بصرًا وانظر وسمعاً وعه وكن لساناً فالجمع أهدى طريقة ١٩٤

وبقوله :

وجاء حديث في اتحادى ثابت روايته في النقل غير ضعيفة ٧١٩  
يشير بحب الحق، بعد تقرب إليه بنقل أو أداء فريضة  
وموضع تنبيه الإشارة ظاهر بكنت له سمعاً كنور الظهيرة ٧٢١

ولا يجدرنا ابن الفارض في وصفه للحال الموحدة عن أن اتحاده كان اتحاداً بين نفسه وبين المحبوبة الحقيقية فحسب ، ولكنه يذهب إلى أبعد من هذا ، فيردد في أنحاء مختلفة من تائيته الكبرى أن هذا الاتحاد كان في بعض لحظاته شهوداً للذات الواحدة في المظاهر المتكثرة . الأمر الذي انتهى ببعض القدماء أمثال البقاعي ، وبعض الحديثين أمثال دى ماتيو ، إلى اعتقاد أن ابن الفارض كان من الآخذين بمذهب ابن عربي في وحدة الوجود . ومهما يكن من أمر هذا الاعتقاد ، فإننا لم نقصد هنا إلا إلى دراسة الاتحاد من حيث هو طور من أطوار الحب ، مرت به نفس ابن الفارض في نهاية طريقها إلى الله . ولكي نبين حقيقة ما انطوى عليه الاتحاد الفارضي من المعاني الدقيقة ، يحسن أن نقسم هذا الاتحاد إلى مرتبتين : إحداهما أسمى من الأخرى وهاتان المرتبتان هما ما يعبر الصوفية عن إحداهما بسكر الجمع ، وعن الأخرى بصحو الجمع . وصل ابن الفارض إلى الأولى في بداية اتحاده ، ووصل إلى الأخرى في نهايته .

(١) هو قوله تعالى : « لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه . فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداؤً ومؤيداً : في يسمع ، وفي يبصر ، وفي يبطش . . . » .

٥ - تتمثل بداية الاتحاد في أن ذات المحبوبة تنكشف للمحب وتتجلى له في كل مظهر . بحيث يرى المحب وجه المحبوبة متجلياً على صفحة مرآة المظاهر الكونية . وإلى هذا التجلى يشير ابن الفارض بقوله :

وها أنا أبدى في تحادى مبدئى وأنبى انتهائى في تواضع رفعتى ٢٠٩  
جلت في تجليها الوجود لناظرى ففي كل مرئى أراها برؤية ٢١٠

ولا تقف بداية الاتحاد عند حد تجلى الذات في المظاهر المتعددة . ولكنها تتجاوز هذه المظاهر إلى باطن المحب نفسه : فابن الفارض حين فنى عن نفسه ، وخرج عن حظوظها وأغراضها ، ونظر في باطنه ، وجد أنه ومحبوبته شيء واحد . كما يقول :

وأشهدت غيبى إذ بدت فوجدتنى هنالك إياها بجلوة خلوتى ٢١١

ومعنى هذا أن للتجلى الذائق نوعين : أحدهما ظاهر ، وهو شهود الوحدة في الكثرة ، والآخر باطن وهو شهود الكثرة في الوحدة . وأفضل التجليين وأقدرهما على إدراك الوحدة إدراكاً صحيحاً هو من غير شك التجلى الباطن الذى يشهد فيه السالك شهوداً مباشراً وحدة المحب والمحبوب الناشئة عن فناء المحب في المحبوب : وترى أيضاً أن الاتحاد عند ابن الفارض عبارة عن ظهور سلطان الأصل على الفرع . وغلبة الوجود المطلق عن الوجود المعين . بحيث ينزل صاحب الوجود المعين عن صفاته من سمع وبصر وغيرهما ليتصل بالحقيقة المطلقة . وليفنى في الذات الأحادية : فالإنسان في عالم الظاهر يرى أن صفاته وأفعاله صادرة عنه ، في حين أنها في الحقيقة ، أو قل في عالم الباطن ، للحق سبحانه وتعالى الذى يتصرف في العبد بصفاته الذاتية على نحو ما ورد في الحديث القدسي الذى أشار إليه ابن الفارض في الأبيات ٧١٩ - ٧٢١ من « تائيته الكبرى » . وعلى هذا لا يكون الاتحاد كما يفهمه الظاهريون امتزاجاً بين شخصين متباينين حقيقة ووجوداً ، بل هو فناء عن الإنية . وخروج عن النفس الإنسانية ، وغيبة عن انفصال النفس عن صفاتها ، بحيث لا يكون ثمة مجال لصفة ما تفسد الاتحاد الذى تحسه النفس في حضورها مع الله . كما يقول ابن الفارض في هذه الأبيات :

خرجت بها عنى إليها فلم أعد إلى ومثلى لا يقول برجعة ٢٠٦  
وأفردت نفسى عن خروجى تكرماً فلم أرضها من بعد ذلك لصحبتى ٢٠٧  
وغيبت عن أفراد نفسى بحيث لا يزاحمى إبداء وصف بحضرتى<sup>(١)</sup> ٢٠٨

ولو أردنا أن نتخذ لهذه المرتبة الأولى من الاتحاد الفارضى طابعاً خاصاً لما رأينا خيراً من أن نطلق عليها اسم مرتبة «أنا هى» أى المرتبة التى يقول فيها المحب :  
«أنا المحبوبة». وقد استعمل بن الفارض نفسه هذ التعبير فقال :

ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى عرجت وعطرت الوجود برحمتى ٣٢٦  
وهذا من قبيل قول الحلاج :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

غير أن الحلاج يثبت الاتحاد بينه وبين محبوبته عن طريق الحلول ، على حين أن ابن الفارض ينبئ هذا الحلول وينزه عقيدته عنه ، على نحو ما سنبينه فى موضعه من هذا البحث . على أن ابن الفارض فى قوله «أنا إياها» - وإن تشابه إلى حد ما مع الحلاج فى قوله «أنا من أهوى» - يتشابه والحلاج أيضاً إلى حد بعيد فى أن قوله «أنا إياها» هو من قبيل قول الحلاج «أنا الحق» ، وهنا يمكننا أن نقول فى قول ابن الفارض «أنا إياها» ما قاله ابن سبعين فى قول الحلاج «أنا الحق» :  
فابن سبعين يرى أن معنى «أنا الحق» هو أنه لا إنية إلا واحدة ، فإذا وقع الانصاف ونطق بها وقع فى ذلك معنى متشابه عند العامة وقتل القائل به ؛ على حين أن الذى حمله على ذلك محض الأفراد والإخلاص<sup>(٢)</sup> . ولكن الاتحاد الذى يصوره ابن الفارض والحلاج بقوليهما المشار إليهما ليس تافهاً بحيث تزول التفرقة عيناً وأثراً ، بل إنهما يمحوان هذه التفرقة عيناً ، ويبقيانها أثراً . وكأن ابن الفارض قد استدرك بقاء هذا الأثر من التفرقة فأراد أن يمحوه فقال :

وعن أنا إياى لباطن حكمة وظاهر أحكام أقيمت لدعوتى ٣٢٧

(١) الضمير فى «بها» وفى «إليها» عائد على المحبوبة، التى خرج عن نفسه بها ليصل إليها، على ألا يعود إلى نفسه مرة أخرى . إذ لو عاد إليها ما كان متحققاً باتحاده معها .

وهكذا يعبر ابن الفارض بقوله «أنا إياي» عن حالة نفسية يشعر فيها بالاتحاد التام ، أو قل بالإفراد الكلي الذي يثبت أن الوجود كله ليس إلا واحداً لا أثر للتفرقة أو الاثنينية فيه .

بقى أن نعرف الفرق بين حياة الحب قبل وصوله إلى بداية الاتحاد ، وبينها بعد وصوله إلى هذه البداية . وابن الفارض يبين لنا الفرق بين حياته قبل بداية الاتحاد وحياته في هذه البداية ، كما يظهرنا على ما وصل إليه في نهاية اتحاده ، وذلك كله في هذه الأبيات التي يخاطب بها مريداً حقيقياً أو وهمياً حيث يقول :

فلو واحداً أمسيت أصبحت واجداً      منازلة ما قلته عن حقيقة ٢٢٦  
ولكن على الشرك الخفي عكفت لو      عرفت بنفس عن هدى الحق ضلت  
وفي حبه من عز توحيد حبه      فبالشرك يصلى منه نار قطيعة  
وما شان هذا الشان منك سوى السوى      ودعواه حقاً عنك إن تمح تثبت  
كذا كنت حيناً قبل أن يكشف الغطا      من اللبس لا أنفك عن ثوبه ٢٣٠  
أروح بفقد بالشهود مؤلفي      وأغدو بوجد بالوجود مشتي  
يفرقني لي التزاماً بمحضري      ويجمعني سلباً اصطلاماً بغيبتي  
إخال حضيضى الصحو والسكر معرجى      إليها ومحوى منتهى قاب سدرتي  
فلما جلوت الغين عنى اجتليتنى      مفيقاً ومنى العين بالعين قرت  
ومن فاقنى سكرأ عُنيت إفاقة      لدى فرقى الثاني فجمعى كو حلقى ٢٣٥

فمن هذه الأبيات ترى أن ابن الفارض لم يكن ينفك عن إدراك الاثنينية قبل أن يكشف عنه الحجاب ، وأن فقدانه لوجوده عند شهود الذات كان سيئله إلى الجمع . كما أن وجدانه لوجوده كان علة تفرقته : فكلما سكر بغلبة سلطان الحال وغاب عن حضوره أدرك الجمع ، وكلما لزم وجوده وعاد إلى عقله أدرك التفرقة . ولقد كان يظن الصحو مرتبة وضیعة يهبط إليها والسكر مرتبة رفيعة يسمو إليها . والواقع أن النحو الكلي عن البقايا الوجودية التي هي مناط الصحو والسكر ، ومدار الغيبة والحضور ، هو منتهى غايته . وما زال على هذه الحال من التردد بين السكر والصحو ، ومن غلبة السكر عليه حيناً . وعودة الصحو إليه حيناً

آخر ، حتى صقلت مرآة قلبه بزوال الحجاب عنه ، فإذا هو يرى نفسه صاحباً . فقرت عينه بمشاهدة الذات في حال صحو الجمع ، الذي يعبر عنه بالفرق الثاني ( البيت ٢٣٥ ) . ويلاحظ هنا أن صحو الجمع هذا لم يصل إليه ابن الفارض إلا في نهاية اتحاده . وقد أبان القاشاني عن حقيقة نهاية الاتحاد الفارضي فقال : « . . . وأما في النهاية ، وهو حال الصحو والإفاقة والبقاء بعد الفناء ، فلا يكون الخلق حجاباً للحق ، ولا الحق حجاباً للخلق ، ويتجلى الإله سبحانه على المكاشف باسمه الظاهر والباطن معاً . والمراد أن الموحد في بداية حال الاتحاد قبل استقرار مقامه ، يحتاج في مشاهدة الذات إلى الغيبة عن الإحساس ونزول حال السكر ؛ وكلما عاد من سكره وغيبته إلى الشهود والصحو ، لم يبق له حال المشاهدة والاتحاد ؛ وهذا الشهود والصحو ليسا من جملة الأحوال والمقامات . بل كل واحد منهما في مقابلة مقام ؛ والشهود الذي هو من جملة المقامات شهود الحق . والصحو الذي هو من جملة المقامات صحو حاصل بعد الخو الكلي . وقول الناظم رحمه الله « اجتليتني مفيقاً » إشارة إلى هذا الصحو . في هذا المقام ترتفع الحجب بأسرها فلا يكون ظاهر الوجود حجاب الذات ، بل يشاهد صاحب هذا الصحو بعين بصره جمال الذات الموصوفة باسمها الظاهر ، كما كان قبله في حال السكر مشاهداً بعين بصيرته جمال الذات الموصوفة باسمها الباطن ؛ وهذا معنى قوله ” ومنى العين بالعين قررت “ أي اكتحلت عيني الظاهرة بعين الذات» (١) . فهناك في مقام الفرق الثاني أو مقام التفرقة بعد الجمع أصبح المحب صاحباً مفيقاً من سكره الذي كان غالباً عليه في بداية الاتحاد ، كما أصبح جمعه كوحده سواء بسواء ؛ وهذا المقام هو نهاية الاتحاد التي يظفر فيها المحب بالمحوبة ويتحد معها اتحاداً لا سبيل إلى الانفصال معه ، بخلاف بداية الاتحاد ، فإنها يتطرق إليها الانفصال بعبادة الحجاب . وهكذا نرى أي فرق بين بداية الاتحاد ونهايته عند ابن الفارض ، وأي كمال وصل إليه من اتحاده بالمحوبة في نهاية الطور الثالث لحبه ، ونرى أيضاً كيف كانت بداية الاتحاد الفارضي سكرًا للجمع زالت فيه الاثنية

(١) كشف الوجوه الفرع على هامش شرح ديوان ابن الفارض ج ١ : ص ١٧٠ - ١٧١ .

بين الحب والمحجوبة ، كما انمحت التفرقة بين ذات المحبوبة وبين المظاهر الكونية المتعددة فالمحب حين يغيب عن نفسه في بداية الاتحاد حيث يغلب عليه سكر الجمع يرى في مشاهدته لباطنه أنه عين محبوبته ( البيت ٢١١ ) . وإن ابن الفارض ليعبر عن اتحاده هذا في أبيات غاية في رقة اللفظ ودقة المعنى فيقول :

فوصني إذالم تدع باثنين وصفها	وهيأتمها إذ واحد نحن هيتي ٢١٥
فإن دُعيت كنتُ المحجيب وإن أكن	منادى أجابت من دعاني ولبت
وإن نطقت كنت المناجى كذلك إن	قصصت حديثاً إنما هي قصت
فقد رُفعتُ تاء المخاطب بيننا	وفى رفعها عن فرقة الفرق رفعتي ٢١٨

ويقول أيضاً :

فجاهد تشاهد فيك منك وراء ما	وصفت سكوناً عن وجود سكونية ٢٣٦
فمن بعد ما جاهدت شاهدت مشهدي	وهادي لى إياى بل بي قدوتى
وفى موقفي لا بل إلى توجهي	كذلك صلاتى لى ومنى كعبتى ٢٣٨

وليس الاتحاد في بدايته مقصوراً على أنه بين الحب والمحجوبة . ولكنه كذلك بين هذه المحبوبة وبين مظاهرها المتباينة : فكل ما في الكون من صور جميلة . ومظاهر حسنة . قد استمد حسنه من جمال هذه المحبوبة الحقيقية . وإن قيساً حين أحب لبنى ، وجسيلا حين أحب بثينة . وكثيراً حين أحب عزة . والمجنون حين أحب ليلي ، لم ينجذب كل منهم إلا إلى صورة من صور الجمال الذاتي المتجلى في هذه المعشوقات . فظن أولئك العشاق أنهم أحبوا غير المحبوبة الحقيقية . والحق أنهم لم يحبوا سواها . وتجلى المحبوبة الحقيقية في المظاهر الكونية قديم منذ النشأة الأولى حيث تراءت هذه المحبوبة الحقيقية لآدم في صورة حواء . فكان ذلك أول حب المظاهر بعضها لبعض : فما برحت المحبوبة الحقيقية على هذه الحال . تظهر وتختفي حتى كان العشاق من بني آدم ، فأحب كل منهم محبوبة معينة . والحقيقة أنه لم يحب غير المحبوبة الحقيقية في إحدى صورها الجميلة من ليلي وبثينة ولبنى وعزة وغيرهن . وكما أن المعشوقات المشار إليهن لسن سوى المحبوبة الحقيقية ، فكذلك العشاق ليسوا سوى محب هذه المحبوبة الحقيقية . وينتهي

ابن الفارض من هذا كله إلى أنه في حبه للمحجوبة الحقيقية لم يجب غير ذاته التي هي وذات المحجوبة شيء واحد ، فانتفت بذلك المعية وزالت التفرقة<sup>(١)</sup> .

٦ - رأينا مما تقدم أن أخص ما تمتاز به الحال الموحدة في بدايتها هو السكر الذي يغيب فيه المحب عن نفسه ، ويقفى عن شهوده ، ليشهد اتحاده بالذات من ناحية ، وليرى هذه الذات متجلية في المظاهر الكونية من ناحية أخرى . أما نهاية الحال الموحدة فإنها تختلف عن بدايتها اختلافاً قوياً ، يتلخص في أنه بقدر ما سيطر السكر على نفس المحب في البداية ، استحال هذا السكر هنا إلى صحو واسع النطاق ، يستطيع المحب أن يستشعر فيه الاتحاد . وليس من شك في أن الحال الموحدة التي وصل إليها ابن الفارض في نهاية اتحاده كانت أسمى وأرقى وأكمل من تلك التي وصل إليها في بدايته : فإن من يدرك الوحدة وهو في حال الصحو ، كما كان يدركها في حال الخو . لا بد أن يكون قد تهيأ له من صفاء النفس ، وكمال الشهود ، حظ موفور . وإلى هذا الصحو يشير ابن الفارض بقوله :

ففي الصحو بعد الخو لم أك غيرها      وذاني بذاتي إذا تحلت تجلت ٢١٤

وبقوله :

وقدرى بحيث المرء يغبط دونه      سمواً ولكن فوق قدرك غبطتي ٣١٠  
وكل الورى أبناء آدم غير أنى      حزت صحو الجمع من بين إخوتي  
فسمعى كليمى وقلبي منبساً      بأحمد رؤيا مقلة أحمدية  
وروحى للأرواح روح وكل ما      ترى حسناً فى الكون من فيض طينتى<sup>(٢)</sup> ٣١٣

وبقوله :

وتم أمور تم لى كشف سترها      بصحو مفيق عن سوى تغطت ٣٩٤

(١) نظم السلوك . الأبيات ٢٤٢ - ٢٦٤ .

(٢) يخاطب ابن الفارض مريده ويظهر له أن مقام صحو الجمع فوق مقام سكر الجمع الذى وصل إليه المريد ويكفيه أن يقف عنده وألا يتطلع إلى صحو الجمع الذى وصل إليه ابن الفارض فإنه فوق قدر هذا المريد .

إلى أن يقول :

وإني وإياها لذات ومن وشئ بها وشئ عنها صفات تبدت ٣٩٩  
 فذا مظهر للروح هاد لأفقها شهوداً بدا في صيغة معنوية  
 وذا مظهر للنفس حاد لرفقها وجوداً غدا في صيغة صورية (١) ٤٠١  
 فمن هذه الأبيات عامة ، ومن الأبيات الثلاثة الأخيرة خاصة ، ترى أن  
 ابن الفارض يحدثنا عن صحو الجمع الذي وصل إليه في نهاية اتحاده وانتهى منه  
 إلى هذا الشعور الذي أدرك فيه الحقيقة الواحدة وقد تجلت له في كل مظهر سواء  
 أكان روحياً أم مادياً .

لقد كان ابن الفارض فيما سبق من أطوار حبه يظن الصحو حضيضه ومهبطه ،  
 والسكر أوجه ومعرجه ، كما كان يرى أن الحو الكلي عن البقايا الوجودية منتهى  
 غايته كما يقول في هذا البيت :

إحال حضيض الصحو والسكر معرجي إليها ومحوى منتهى قاب سدرتي  
 فلما جلا عن مرآة قلبه صدأ الوجد الذي كان مسبباً لسكره في بداية الاتحاد  
 كما يقول القاشاني (٢) ، رأى نفسه صاحياً واكتحلت عينه بمشاهدة الذات كما

(١) يقول إن من الأود التي تم له كشفها في حال صحوه كونه أصبح والمحبوبة ذاتا  
 واحدة لا تفرقه بينهما . وأما الواشي الذي وشئ بالمحبوبة ، واللاحى الذي يصرف المحب عنها ،  
 صفات ظهرت منا ( أى المحب والمحبوبة حال اتحادهما ) : هما يتحدان معنا باعتبار ، ويفترقان  
 عنا باعتبار ، لأن كل صفة هي عين الذات ، وعين صفة أخرى باعتبار الحقيقة المعبر عنها بباطن  
 الجمع ، وهي غير الذات وغير صفة أخرى باعتبار التيمات الظاهرة ، والشؤون الزاهرة للذات المعبر  
 عنها بظاهر التفرقة ؛ وإن الواشي يهدى الروح إلى أفقها وهو الذات الأحدية ، واللاحى يسوق النفس  
 إلى رفقها وهي القوى الجسائية ؛ شهوية وغضبية وحسية ومحركة فإنها رفقاء النفس ، وعلل الهداية  
 بالشهود ، والشوق بالوجود . ووصف الشهود بأنه غدا في صورة ، أو في هيئة معنوية : يعنى ليس  
 مثل شهود البصر صور المرئيات في عالم الشهادة لأنه يستدعى أيئاً ووضعاً وكيفاً ؛ تعالى الذات الأحدية  
 عنه . ووصف الوجود بأنه غدا أى سرى في صيغة أى فطرة صورية منسوبة إلى الصور ، لأن الوجود  
 المنوط بتدبير النفس وبقائه القوى جملان يتعلق بالصور . ( كشف الوجود النور - على هامش شرح  
 ديوان ابن الفارض - ج ٢ - ص ٣٩ - ٤١ )

(٢) الوجود حجاب في البداية والوسط لاقى النهاية . وكما يكون ظاهر الوجود المعبر عنه بالخلق في  
 الابتداء حجاباً لباطنه ، فالوسط ، وهو حال فناء الخلق ، يكون السكر للباطن ، المسمى بالخلق  
 حجاباً لظاهرة ، وأما في النهاية ، وهو حال الصحو والإفاقة والبقاء بعد الفناء ، فلا يكون الخلق حجاباً  
 للحق ، ولا الحق حجاباً للخلق ( نفس المرجع ج ١ ، ص ١٧٠ ) .

يقول في هذين البيتين :

فلما جلوت الغين عنى اجتليتنى      مفيقاً ومنى العين بالعين قرت ٢٣٤  
ومن فاقنى سكرأ غنيت إفاقة      لدى فرقى الثانى فجمعى كوحدى ٢٣٥

وهكذا نرى أن إدراك الوحدة عند ابن الفارض لم يكن في حال المحو أو سكر الجمع فحسب ، ولكنه كان كذلك في حال الصحو أو جمع الجمع ؛ وإن إدراك الوحدة على هذا الوجه الأخير مما يظهرنا على درجة الكمال التي وصل إليها ابن الفارض في نهاية اتحاده : فنحن نعلم أن محو الجمع أو المحو الحقيقي - كما يسميه الجرجاني - هو فناء الكثرة في الوحدة ، وأن المحو جملة هو رفع الأوصاف بحيث يغيب العبد عنده عن عقله ، ويحصل منه أفعال وأقوال لا مدخل لعقله فيها كالسكر من الخمر<sup>(١)</sup> . ونحن نعلم أيضاً أن الصحو هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته ، وزوال إحساسه<sup>(٢)</sup> . وإذا كان ذلك كذلك فقد انبنى عليه أن يكون إدراك ابن الفارض للوحدة في حال صحوه خيراً منه في حال محوه . بمعنى أنه كان في هذه غائباً عن عقله ، فانياً عن حسه ، لا يدوم إدراكه لهذه الوحدة إلا بقدر ما يدوم فناؤه عن حسه ، وغيبته عن عقله : أما في تلك فإنه قد رد إلى إحساسه ، وعاد إليه عقله ، وأصبح في حال الوعي . ومع هذا لم تؤثر فيه العودة إلى الإحساس والشعور بل هو ما قى يدرك اتحاده بمحبوبته ، وشهوده لها في ذاته من جهة ، وفي المظاهر الكونية من جهة أخرى : وهذا الإدراك الأخير أتم وأكمل من الإدراك الأول ، إذ أن الذي يساعد على إدراك الوحدة في حال المحو هو الفناء والغيبة ، أما في حال الصحو فلا فناء ولا غيبة .

ومن هنا نتبين أن ابن الفارض قد جمع في اتحاده من بدايته إلى نهايته بين حالين ، اختلف صوفية المتقدمين في تفضيل إحداهما على الأخرى :

(١) التمرينات . مادة « محو » ص ١٣٨ .

(٢) المرجع نفسه . مادة « صحو » ، ص ٨٨ .

فأبو يزيد البسطامي كان يفضل السكر على الصحو ، ويرى أن الأول هو السبيل إلى الفناء عن الخلقية ، والبقاء بالحقية ؛ والجنيد كان يؤثر الصحو على السكر . وأبو يزيد وأتباعه حين فضلوا السكر على الصحو قائلوا بأن الصحو يتضمن بقاء الصفات الإنسانية وثبوتها ، وهذه الصفات ، في رأيهم ، أكثف حجاب بين الرب والعبد ، على حين أن السكر يتضمن محو هذه الصفات <sup>(١)</sup> . أما الجنيد وأتباعه فيقرون الصحو ، وينكرون السكر ، لأنهم كانوا ينظرون إلى السكر على أنه يؤدي إلى اضطراب الحال العادية للعبد ، وفقدان السلامة ، وضبط النفس . ومبدأ التحقيق عند هؤلاء لا يمكن الوصول إليه ما لم يكن السالك سليماً <sup>(٢)</sup> . أما ابن الفارض فقد كان في بداية اتحاده من أنصار أبي يزيد الذين يرون السكر سبيلاً إلى الفناء عن الخلق والبقاء بالحق ، وكان في نهايته من أنصار الجنيد الذين كان صحوهم طريقاً إلى المعرفة الحقيقية . ولكنه إن شابه الجنيد في هذه الناحية ، فإن هناك إلى جانب هذا التشابه فرقاً : وذلك أن الصحو الذي يشترطه الجنيد ليس صحوماً يأتي بعد المحو ، ولكنه صحو لا بد منه للسالك منذ بداية سلوكه ، وأما صحو ابن الفارض فقد كان صحوماً بعد محو وغيبة . وعلى كل حال فابن الفارض في نهاية اتحاده من أصحاب الصحو الذين لا يعوقهم مشاهدة الخلق ومخالطة الأكوان عن مشاهدة الحق . بل كان ابن الفارض في حال صحو الجمع صاحب نظرين : نظر إلى الحق بعين الجمع ، ونظر إلى الخلق بعين التفرقة . وهو في نظره بعين التفرقة لا يسلب نظر الجمع ، وفي نظره بعين الجمع لا يفقد نظ التفرقة . وهذه الرتبة التي يجتمع فيها النظران أرقى من غير شك من الجمع الصرف ، على نحو ما سنبينه بعد عند إظهار الفرق بين حال صحو الجمع أو جمع الجمع ، وحال سكر الجمع ، أو الجمع الصرف .

ولعل ما وصل إليه ابن الفارض في نهاية اتحاده من إدراك الوحدة في حال الصحو كان دافعاً للمستشرق الإيطالي الأستاذ دي ماتيو <sup>(٣)</sup> إلى اعتقاد أن

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

(١) Kashf Al Mahjoub, p. 185.

(٣) سنفضل رأي الأستاذ المذكور في مذهب ابن الفارض عند الكلام على الحب والوحدة في

ابن الفارض كان من الآخذين بمذهب وحدة الوجود . كما كان ابن عربي .  
ولكننا نخالف الأستاذ دى ماتيو ونوافق الأستاذ نلينو في أن ابن الفارض لم يكن  
من أصحاب وحدة الوجود بالمعنى الدقيق . ودليلنا على أن ابن الفارض لم يكن  
من مدرسة ابن عربي هو أن إدراكه للوحدة في الصحو لم يخرج عن كونه  
إدراكاً لها في حال من الأحوال النفسية التي تتعاقب على نفس السالك ؛ ناهيك  
بأن الغاني عن نفسه في حال السكر . كما كان شأن ابن الفارض في بداية اتحاده ،  
لا يرد إلى أوصافه بعد زوال السكر عنه . وعودة شعوره إليه ، وأكثه يقام مقام  
البقاء بأوصاف الحق . كما يقول الجنيد (١) . وعلى هذا تكون الوحدة التي يشهدها  
ابن الفارض في نهاية اتحاده ، أو قل في صحو جمعه . وحدة مدركة في حال يقيم  
الله فيها العبد ، وليست من قبيل الوحدة الوجودية الحقيقية التي يدركها العقل من  
حيث هو عقل مفكر لم تؤثر فيه الأحوال : هي وحدة لم يدركها ابن الفارض في  
صحوه الذي أعقب المحو . كما كان يدركها في صحوه الذي كان يسبق هذا المحو ،  
إذ هو في صحوه الثاني ، أو قل في « فرقه الثاني » ، على حد تعبير ابن الفارض  
نفسه ، ما يزال قائماً بالحق وبصفات الحق ، لإقاماً بنفسه ، وبصفاته هو ،  
كما كان في صحوه العادي . ومهما يكن من اختلاف الصوفية في مسألة رد الغاني  
إلى أوصافه . فإننا نرى في حل الجنيد لهذه المسألة على الوجه الذي قدمنا ما يلائم  
طبيعة الأحوال الصوفية بصفة عامة وأحوال ابن الفارض بصفة خاصة . وعلى هذا  
يكون الصحو الذي وصل إليه ابن الفارض بعد المحو من قبيل الأحوال التي  
قضى الشاعر غالب حياته متأثراً بها ، خاضعاً لها : الأحوال التي لا مدخل  
للحسب فيها ، بل هي منح من الله لعباده الذين يصطفهم ولو اعتبرنا هذا  
الصحو صحواً عادياً ، ورجوعاً إلى البقاء بعد الفناء على الوجه الذي كان عليه  
السالك قبل فئاته ، لكان في ذلك ما فيه من نسبة السلب إلى الله : إذ الفناء  
« فضل من الله عزوجل ، وموهبة للعبد ، وإكرام منه له ، واختصاص له به .  
وليس من الأفعال المكتسبة ، وإنما هو شيء يفعله الله عزوجل بمن اختصه

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٠ .

لنفسه ، واصطنعه له ، فلو رده إلى صفته كان في ذلك سلب ما أعطى ، واسترجاع ما وهب ، وهذا غير لائق بالله عز وجل <sup>(١)</sup> . ومن هنا يمكننا أن نقول إن صحو ابن الفارض الذى أدرك فيه الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة ، لم يخرج عن كونه حالاً أقامه الله فيها بصفته (أى الله) لا برده هو (أى العبد) إلى صفة نفسه .

بقى أن نعرف ما تمتاز به نهاية الاتحاد الفارضى على بدايته : ففي البداية نرى أن حال الجمع لم تكن مستقرة على الوجه الأكل ، بل كانت تتعاقب على نفس السالك فيها حالتا الجمع والتفرقة ، يلوح له لائح الجمع تارة ، ويختفى أخرى ، وما يزال السالك متردداً بين هاتين الحالتين إلى أن يستقر في حال الجمع ، ويتمكن فيه بحيث لا يفارقه أبداً ، وبحيث لو نظر بعين التفرقة إلى الخلق لما سلب نظر الجمع إلى الحق ، ولو نظر بعين الجمع إلى الحق ، لما فقد نظر التفرقة إلى الخلق . وهذه الحال التى يجتمع فيها نظر الجمع والتفرقة تسمى بالصحو أو الصحو بعد المحو . أو صحو الجمع ، أو جمع الجمع ، أو الفرق الثانى كما يسميها ابن الفارض تمييزاً لها عن الفرق الأول . وهو الصحو السابق للمحو أو السكر ، وهو ما يدرك فيه السالك التفرقة بين ذاته والمذات الإلهية . وهذا الصحو السابق للمحو ليس من الأحوال في شيء بخلاف الصحو بعد المحو فإنه حال يصير مقاماً ، كما أنه أسمى من السكر لاشتماله على الجمع والتفرقة ، واستوائهما فيه لدى الواصل إليه . وابن الفارض في قوله : « إخال حضيضى الصحو والسكر معرجى » إنما يقصد الصحو الأول ، كما أنه في قوله : « فى الصحو بعد المحو لم أك غيرها » إنما يريد الصحو الثانى الذى يشترك مع السكر فى إدراك الجمع والوحدة ، ويختلف عنه فى أن الوحدة والكثرة فيه سواء ، كما يقول ابن الفارض فى هذا البيت :

تساوى النشاوى والصحاة لنعتهم برسم حضور أو برسم حظيرة ٤٨٥  
وصاحب الجمع الصرف فى بداية الاتحاد تزول حاله ، وترتفع عنه بمخالطة

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٧ .

الخلق ، والنظر إلى صور أجزاء الكون ؛ وأما صاحب صحو الجمع فتستوى لديه الخلطة والوحدة ، ولا يزول عنه إدراك الوحدة إذا نظر إلى الكثرة أو إدراك الكثرة إذا نظر إلى الرحمة كما يقول ابن الفارض في هذا البيت :

ومن فاقى سكرأ غنيت إفاقة لدى فرقى الثاني فجمعي كوحلتى<sup>(١)</sup> ٢٣٥

يضاف إلى هذا كله أن الجمع الصرف يرث الزندقة والإلحاد، ويحكم برفع أحكام الظاهر . كما أن التفرقة المحضة تقتضى تعطيل الفاعل المطلق ، والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد . والتمييز بين أحكام الربوبية والعبودية . ولهذا قالت الصرفية : « الجمع بلا تفرقة زندقة . والتفرقة بلا جمع تعطيل . والجمع مع التفرقة توحيد »<sup>(٢)</sup> .

٧- ولما كان ابن الفارض من أصحاب المراجيد والأذواق على الوجه الذى تبيناه فى الفصل الثانى من الكتاب الأول . وكان ذا نفس رقيقة ، وحس مرهف ، يتأثر بالسماع كما قلنا فى ذلك الفصل ، فقد كان طبيعياً أن يستغل حاله عند السماع . وما كان يحصل له فيها من الجذبات ، فى إظهارنا على أن حاله الموحدة

(١) روى الفرغانى هذا البيت بذكر « فرقى التائى » بدلا من « فرقى الثانى » ، وقال إن هذه الرواية وجدها فى نسخة قوبلت على نسخة مقرونة على الناطم مضبوطة . وأما فى غير هذه النسخة فيذكر « فرقى الثانى » أى بالنسبة إلى فرقى الحاصل فى حال حجابى ، وهذا أظهر معنى ، على أن مرجعها واحد - وصر الفرغانى البيت على روايته الأولى بأن الشاعر كان قبل ذلك محتاجاً إلى السكر ليحصل مقصوده ، ويزول الحجاب عنه ، إلى أن تحقق بمقام التمكن ، وزال توارد أحكام التلوين عنه ، وتخلص من احتياجه بالكلية إلى السكر ، فهو غير محتاج بعد هذا إلى سكر أو غيبة عن عينه ليحصل مقصوده من شهود حضرة الجمع ، فى حال شهوده الآن ، وحضوره مع التفرقة الثانية ، البعيدة عن فهم الخلق ، فأصبح يشاهد هذه الوحدة فى عين كثرة هذه التفرقة ، وأصبح يرى هذه الكثرة فى عين تلك الوحدة ، فصار جمعه هذه التفرقة فى الشهود مثل عين تلك الوحدة . أعنى أن فى كلتا الرؤيتين يكون المشهود ذاتاً وعيناً واحداً . (منتهى المدارك إستاينبول ١٢٩٣ هـ ، ج ١ ، ص ٢٧٩) .

وأما القاشانى فإنه روى البيت بذكر « فرقى الثانى » . وفسره بأنه إشارة إلى التفرقة بعد الجمع ، وقال إن الشاعر أراد بالجمع فى هذا البيت المخالطة مع الخلق ، بخلاف الوحدة ، وأنه انتهى فى هذا الفرق الثانى إلى أن أصبح جمعه كتفرقة ، لا تراحم بينهما ، وهذا المقام نهاية الاتحاد . (كشف الوجوه الغر على هامش شرح ديوان ابن الفارض . ج ١ . ص ١٧١ - ١٧٢) .

(٢) كشف الوجوه الغر على هامش شرح ديوان ابن الفارض . ج ١ . ص ٤٢ .

التي انتهى إليها في آخر أطوار حبه للذات العلية أشبه ما تكون بحاله في السماع : فشاعرنا يرى أن السماع لا ينفى الاتحاد ، ولكنه ميسر له ، موصل إليه . وهو أبياته التي وصف فيها حاله عند السماع<sup>(١)</sup> قد أعاننا على فهم الحال الموحدة من الناحية النفسية الصرفة : فإن الإسكار والإطراب والوجد وغيرها من الحالات النفسية التي تستول على الشعور عند سماع لحن أو نغم ، أو أداة من أدوات الموسيقى ، من شأنها أن تؤثر في النفس . وتسمو بها إلى عالم أرقى من العالم الأرضي ، كما تعينها على الانصال بالكائن الأسمى ، والوجود الأكمل الذي صدرت عنه ، وفاضت منه : هنالك تتجرد النفس عن إحساساتها التي فرقت بينها وبين عالمها . وهنالك تجرد النفس ما كانت قد فقدت بحكم اتصالها بالبدن ، وتفقد ما كانت قد وجدت بحكم تجردها عن هذا البدن . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن السالك الواقع تحت تأثير الوجد الحاصل من السماع يجد الله ، وما يزال كذلك حتى يزول عنه تأثير السماع فيفقد ما كان قد وجد . وهذا الوجدان والفقدان هما أشبه ما يكونان بالطريقتين الموصولتين إلى إدراك الذات العلية : فالوجدان يشبه إدراك الذات بعين البصيرة ، والفقدان يشبه إدراكها . وانظر إلى قول ابن الفارض :

٤٢٥	فأشهدها عند السماع بجملي	ويحضرني في الجمع من باسمها شدا
	سوى بها يحنو لأتراب تربتي	فينحوسماء النفر رحي ومظهرى الما
	إليه ونزع النزع في كل جذبة	فني مجذوب إليها وجاذب
	حقيقتها من نفسها حين أوحى	وما ذاك إلا أن نفسى تذكرت
٤٢٩	تراب وكل آخذ بأزمتي	فحنت لتجريد الخطاب ببرزخ الـ

وإلى قوله :

٤٣٧	بتحبير تال أو بألخان صيت	وجدت بوجد آخذى عند ذكرها
	إذا ما له رسل المنايا توفت	كما يجد المكروب في نزع نفسه
	كمكروب وجد لاشتياق لرفقة	فوجد كرب في سياق لفرقة
٤٤٠	وروحى ترفت للمبادئ العلية	فذا نفسه رقت إلى ما بدت به

(١) انظر نظم السلوك . الأبيات ٤٠٦ - ٤٤٠ .

لترى كيف يصور حاله عند السماع ، وكيف كانت تعينه هذه الحال على مشاهدة الذات ، وعلى أن تصعد روحه إلى أفقها ، كما تهبط نفسه (وهي الروح في اتصالها بالبدن) إلى عالم الخلق ، وأنه في حنين روحه إلى عالمها العلوى كان متأثراً بالسماع الذى تذكرت فيه نفسه حقيقتها فجرد الخطاب الذى يقول عنه القاشانى : إن العبد لا يصل إلى مقامه ( تجريد الخطاب ) إلا إذا خرج من برزخ التراب ولهذا بهم طائر روحه عند السماع أن يطير إلى وكر الأزل<sup>(١)</sup>؛ ولترى أيضاً أن حال السالك عند غلبة سلطان الوجد عليه أشبه ما تكون بحال المكروب عند نزع نفسه . غير أن هذا يحن إلى عالم المادة : وذلك إلى عالم الروح ؛ ولترى بعد هذا كله أن ابن الفارض يريد أن يقول إنه في حال السماع لا ينفك عن مشاهدة الذات ، سواء بعين بصيرته، أم بعين بصره ، وأن مثل النفس عند نزعها ساعة الموت ووجدتها على فراق البدن ، كمثلها عند السماع في وجدها وحنينها إلى عالمها العلوى .

وابن الفارض في نظره هذه إلى السماع . واتخاذها منه وسيلة لترقية النفس ، وتنقيتها ، والسمو بها إلى أفق الروح . إنما يذكرنا بما ذهب إليه أفلاطون من أن الموسيقى أداة صالحة لتهديب العقل الإنسانى . وتصفية النفس البشرية ، وتهيئتها لأن تصبح قادرة على الدخول في دائرة الإلهيات . وكشف أسرارها العليا ؛ فأفلاطون يرى في « المائدة » أن الموسيقى كافية لأن تسود من يبعث نغماتها . ويتأثر بها ، على عقول غيره من البشر . وهو يرى في « الجمهورية » أن هناك طريقتين للتهديب : أحدهما الرياضة البدنية ، وبها يكمل الجسم ويقوى ؛ والآخر هو الموسيقى . وبها يرقى العقل وينقى . وابن الفارض ينظر إلى السماع على أنه أداة صالحة تعين السالك في طريق المحبة الإلهية على تصفية نفسه . وترقيق حسه ، والسمو به عن حضيض الحياة المادية . والصعود إلى أوج الحياة الروحية ، حيث تتصل بعالمها العلوى ، وتعود إلى ما كانت عليه من صفاء ونقاء . قبل أن تتصل بالبدن الذى أفسد عليها حبها القديم لمحجوبها الحقيقى ، وفرق بينها وبينه ، فإذا

(١) كشف الوجه الفرعل هاشم شرح ديوان ابن الفارض . ج ٢ ص ٦٢ .

هى عند السماع تجدد هذا المحبوب بعد أن كانت قد فقدته ، وتتحد به بعد أن كانت قد انفصلت عنه .

٨ - على أن ابن الفارض ، إن كان قد أظهرنا على حقيقة اتحاده بإظهار وجه الشبه بين حاله الموحدة وبين حاله فى السماع ، فإن ذلك لا يجعل المسألة مفهومة فهماً عاماً لدى كل الناس ؛ وإنما هو ، على العكس من ذلك ، يجعل فهمها مقصوراً على من كان مثله من أصحاب الأذواق والأحوال ، لا سيما أن أخص ما تمتاز به الأذواق الروحية والمواجيد الباطنية هو اصطباغها بالصبغة الذاتية ( الشخصية ) التى تغلب عليها ، ولاتنفك عنها ، مهما حاول أصحابها أن يلبسوها ثوباً فلسفياً من شأنه أن يروم الواقفين عليها من أهل الظاهر بأنها منطوية على أفكار ، بعضها مستمد من المشاهدة والواقع ، وبعضها الآخر مرجعه إلى العقل والنظر ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الاتحاد الذى وصل إليه ابن الفارض فى آخر طور من أطوار حبه وأحسه بين ذاته وبين ذات محبوبته الحقيقية ، لم يكن سبيله التجربة الخارجية أو التجربة العقلية ، وإنما كان سبيله تذوقه . ومحاولة كشف حقيقته للغير ، الشعور والذوق والوجد والسكر الذى ملك على شاعرنا حاله فى بدايته ، والضحو الذى انتهى إليه حاله فى نهايته . وسواء فى البداية أو فى النهاية لم يخرج عن كونه حالاً يذاق ، لافكرة تتعقل . ومن ثم لم يكن فهم الاتحاد فى تناول كل الأفراد ، بل هو من حظ الذين يحIRON حياة ذوقية خالصة ، قوامها الأحوال الشخصية ، والمواجيد الروحية . ومن ثم أيضاً كان فهم هذه المسألة عسيراً على من ليس من الحياة الذوقية فى شئ . وكان جل اعتماده فى الفهم على البرهان المستمد من المشاهدة والواقع أو من العقل .

وكان ابن الفارض قد أدرك ما يكتنف مسألة الاتحاد من الغموض والعسر ، وصعوبة فهمها لدى الذين لا يعرفون سبيلاً إلى الفهم غير المشاهدة والواقع والعقل ، فأخذ يضرب الأمثال ، ويحاول أن يكشف عن حقيقة المسألة لمن لا يستطيع عقله أن يجوز رؤية الاثنين واحداً ، فقال :

فإن لم يجوز رؤية اثنين واحداً      حجاجك ولم يثبت لبعده تثبت      ٢١٩

سأجلو إشارات عليك خفيسة      بها كعبارات لديك جايئة  
وأعرب عنها مغرباً حيث لاتح      بين لبس بتبنياني سماع ورؤية  
وأثبت بالبرهان قولي ضارباً      مثال محق والحقيقة عمدتى ٢٢٢

وهنا ضرب مثلين : أحدهما مستمد من المشاهدة . والآخر مستمد من السماع : فأما أولهما فمثل امرأة مصروعة مستها الجن . فاتخذ بها واحد من هؤلاء الجن ، فإذا هي تصبح قادرة على الإتيان بالمعجائب ، والإنباء عن الغرائب ، وإذا هي تنطق بلغة غير لغتها ، وحقيقتة حالها أن الجنى الذى صرعها واتخذ بها هو الذى يأتي على يديها ، وينبئ على لسانها ، وينطق على فمها<sup>(١)</sup> ، وأما ثانياً المثالين وهو المستمد من السماع ، فهو ظهور جبريل متلبساً بصورة دحية ، واختلاف نظر النبي عليه الصلاة والسلام إلى هذه الصورة عن نظر غيره ممن كان معه وقتئذ : نظر النبي إليها فإذا هو يشهد ملكاً يرحى إليه ، ونظر غيره فإذا هو يرى رجلاً معروفاً باسم دحية<sup>(٢)</sup> . فابن الفارض يورد هذين المثالين ليستغلها في إظهار حقيقة اتحاده من ناحية ، وفي إثبات إمكان هذا الاتحاد من ناحية أخرى ، وفي التدليل على أن اتحاده على وجهه الذى انتهى إليه في آخر أطوار حبه لم يكن حلولا متافياً لتعاليم الإسلام وإنما هو من هذا اللبس الذى ورد في قوله تعالى : « ولبسنا عليهم ما يلبسون » ، وفي قوله عليه الصلاة والسلام : « رأيت ربي في صورة كذا . . . »<sup>(٣)</sup> من ناحية ثالثة . وهذان المثالان يظهران لابن الفارض فوق هذا كله مبلغ الفرق بين الناظر إلى الأشياء بعين التفرفة ، والناظر إليها بعين الجمع : فهذا ينظر إلى المرأة المصروعة والجنى الذى صرعها ، وإلى جبريل ودحية الذى تلبس به ، وظهر فيه ، على أن كل اثنين من هؤلاء واحد ، وذلك ينظر إلى الأربعة على أن كلا منهم شخص له وجود مستقل عن وجود غيره .

(١) نظم السلوك ، الآيات ٢٢٣ - ٢٢٥ .

(٢) المرجع نفسه ، الآيات ٢٨٠ - ٢٨٣ .

(٣) المرجع نفسه البيتان ٢٨٤ - ٢٨٥ .

٩ - وهكذا نرى من كل ما تقدم في هذا الفصل ، وفي الفصل السابق من هذا الكتاب ، أن لابن الفارض مذهباً في الحب الإلهي ، وأن لهذا الحب أطواره المختلفة التي كان لكل منها غايته التي يرمى إليها ، وخاصته التي يمتاز بها : ففي الطور الأول لم تكن نفس المحب قد خلصت بعد من أثرها ، وحرصها على إشباع رغباتها من المحبوبة ، وإشفاقها من إعراض هذه المحبوبة وصددها . وفي الطور الثاني نرى نفس المحب وقد صفت وفنيت عن حظوظها ، لم تعد ترغب في شيء ، أو تقبل على شيء ، كما كان ذلك شأنها في الطور الأول . بل هي تريد أن تفتى عن ذاتها ، وعن كل شيء ، لتصبح بعد ذلك شيئاً آخر . وتحس أنها اتحدت بوجود أوسع نطاقاً من وجودها ، وأشمل لذاتها وأغبرها من الذوات ، الأمر الذي تحققت به في الطور الثالث من أطوار الحب . وليس من شك في أن أسمى هذه الأطوار وأرقاها جميعاً من الناحية الروحية هو طور الاتحاد الذي يسوده سكر الجمع في بدايته ، وصحوه في نهايته . على أن هذا الاتحاد لم يكن آخر ما انتهت إليه حياة ابن الفارض الروحية في طريق المحبة الإلهية : بل إن شاعرنا يحدثنا في بعض أبيات من « تائيته الكبرى » بأنه جاوز حد العشق ، ووصل إلى ما وراء الاتحاد ، وفارق الفناء الحاصل من الحب . بحيث أصبح يرى هذا كله حجاباً يحول بينه وبين شهود محبوبته . كما يدل على ذلك قواه في هذين البيتين :

فنا الحب هاقد بنت عنه بحكم من يراه حجاباً فالهوى<sup>١</sup> دون رتبتي ٢٩٤  
وجاوزت حد العشق فالحب كالقلبي وعن شأؤ معراج اتحادى رحلتى ٢٩٥

فهو هنا قد أطلق نفسه عن الوقوف مع الحب والفناء والاتحاد . لأن وقوفه معها ، والتزامه لها ، من شأنهما أن يحجباها عن مشاهدة الذات العلية . وهذا أقصى ما يمكن أن ينتهي إليه محب من كمال حبه . وليس أدل على هذا الكمال من قول ابن الفارض إنه قد استوت لديه الأضداد بحيث أصبح الحب والقلبي لديه لهواء . ومن أنه أصبح ينظر إلى الهوى على أنه دون رتبته التي وصل إليها د

وتحقق بها . وابن الفارض فيما وصل إليه في آخر أطوار حبه من اتحاد . وما يتجاوز الاتحاد . وفيما انكشف له في هذه الأطوار من حقائق ومشاهدات تتفاوت درجاتها من الروحانية بتفاوت مايتهاً لنفس المحب من درجات الصفاء والنعاء ، إنما يصطنع منهجاً نفسياً خالصاً قوامه الذوق والوجد . ودعامته تطهير النفس . وكشف أستار الحس . وجلاء ذاته من صدأ صفاتها . ومفارقة الجوارح . كما يدل على هذا كله قوله :

هناك إلى ما أحجم العقل دونه	وصلت وبني منى اتصالي ووصلتي ٥٢٢
فأسفرت بشراً إذ بلغت إلى عن	يقين يقيني شد رحل لسفرتي
وأرشدتني إذ كنت عنى ناشدي	إلى ونفسي بي على دليلتي
وأستار لبس الحس لما كشفها	وكانت لها أسرار حكمتي أرخت
رفعت حجاب النفس عنها بكشفي الـ	نقاب فكانت عن سؤالي مجيبي
وكنت جلامراً ذاتي من صدا	صفاتي ومنى أحذقت بأشعة
وأشهدتني إياي إذ لاسواي في	شهودي موجود فيقضي بزحمة
سمعتني في ذكري اسمي ذاكري	ونفسي بنبي الحس أصغت وأسمت
وعانقتني لابلتزام جوارحي الـ	جوانح لكني اعتنقت هويتي
وأوجدتني روعي وروح تنفسي	يعطر أنفاس العبير المفتت
وعن شرك وصف الحس كلي منزه	وفي وقد وحدت ذاتي نزهتي ٥٣٢

عن أن ما وصل إليه ابن الفارض حبه من كشف الحقائق . ومعرفة الدقائق ، وإن كان ثمرة من ثمرات المنهج النفسى . والذوق الروحي . فإنه قد انطوى مع ذلك على كثير من المعاني الفلسفية التي تقرب كثيراً أو قليلاً من المذاهب التي أسسها أصحاب النظر العقلي من الفلاسفة . واستندوا في تأسيسها إلى الدليل والبرهان بقدر ما اعتمد ابن الفارض وأشباهه من الصوفية في أذواقهم على المشاهدة والعيان . والكشف عن هذه المعاني الفلسفية في حب

ابن الفارض هو ما سنحاوله في الكتاب الثالث من بحثنا . وحسبنا هنا أن نعلم أن ابن الفارض كان شاعراً صوفياً ، أحب الذات الإلهية ، وسبح بحماتها تسبيحاً طويلاً ، ورثل أنشودة حبها ترتيباً جميلاً . ولعل تاريخ الآداب الصوفية العربية لا يعرف شاعراً وقف حياته الروحية كلها على حب الله والتغنى بحمالاته كما فعل ابن الفارض : فشاعرنا ، من هذه الناحية ، يعد بحق سلطان العاشقين ، وإمام المحبين . ولقد أحس هو نفسه أنه انتهى من حبه لله ، وإقباله عليه إلى مرتبة لم يبلغها غيره ، كما يدل على ذلك قوله :

فأهل الهوى جندي وحكمي على الكل	نسخت بحبي آية العشق من قبل
وإني برىء من فتى سامع العدل	وكل فتى يهوى فإني إمامه
ومن لم يفقهه الهوى فهو في جهل	ولي في الهوى علم تجل صفاته
بحب الذي يهوى فبشره بالذل	ومن لم يكن في عزة الحب تأنهاً

وقوله :

بعدي ومن أضحي لأشجاني برى	قل للذين تقدموا قبلي ومن
وتحدثوا بصبابتي بين الورى	عنى خذوا وبى اقتدوا ولي اسمعوا

وقوله مخاطباً محبوبه الحقيقي :

أنا وحدي بكل من في حماك	كل من في حماك يهواك لكن
وبه ناظري معنى حلاك	فيك معنى حلاك في عين عقلي
فبهم فاقه إلى معناكا	فقت أهل الجمال حسناً وحسناً
وجميع الملاح تحت لواكا	يحشر العاشقون تحت لوائى

فهو في هذه الأبيات قد جعل من نفسه قائداً لجنود الهوى ، وإماماً للمحبين ، وقدوة للعاشقين . ولكن هل كان ابن الفارض صادقاً في دعواه ؟ الحق أنه كان كذلك ، وأكبر الظن أن فيما حملناه من حياته وشعره ، حبه وأطواره ، ما يكفي لإثبات ذلك .